Colección Sefarad

DIÁSPORA SEFARDÍ

Director coordinador: José Andrés-Gallego
Diseño de cubierta: José Crespo

© 1992, Yosef Kaplan
© 1992, Jacob Barnai
© 1992, Jacob M. Landan
© 1992, Sarah Leibovici
© 1992, Juan Bautista Vilar
© 1992, Fundación MAPFRE América
© 1992, Editorial MAPFRE, S. A.
Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-245-0
Depósito legal: M. 26950-1992
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n, Km. 20,800 (Madrid)
Impreso en España - Printed in Spain

MARÍA ANTONIA BEL BRAVO
(Coordinadora)

YOSEF KAPLAN
JACOB BARNAI
JACOB M. LANDAU
SARAH LEIBOVICI
JUAN BAUTISTA VILAR

DIÁSPORA SEFARDÍ

EDITORIAL
MAPFRE

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 11

I. ESTUDIO PRELIMINAR
María Antonia Bel Bravo

Orígenes y evolución del judaísmo español 15
La época de los Reyes Católicos. Fundamentos de gobierno 17
Actitud de los Reyes ante el problema judío 21
La «solución» del problema 25
La diáspora sefardí 31
Algunas precisiones en torno al sefardismo 36
Las colaboraciones 38

II. LOS SEFARDÍES EN EUROPA
Yosef Kaplan

El mundo sefardí occidental 49
Los asentamientos sefardíes en Europa occidental en el siglo XVI 51
Las comunidades de Amsterdam y de Hamburgo 58
La comunidad de Londres 72
Las comunidades sefardíes en América 77
Creación cultural y literaria 84

III. LOS SEFARDÍES EN EL IMPERIO OTOMANO (SIGLOS XV-XIX)

Jacob Barnai

Los siglos XV y XVI 93
Los siglos XVII y XVIII 108
El poblamiento judío en Palestina 138
Los siglos XIX y XX 142
LA COMUNIDAD JUDÍA DE SALÓNICA (1430-1943) 153

IV. LA DIÁSPORA SEFARDÍ EN EGIPTO

Jacob M. Landau

Introducción. Antecedentes históricos 169
Datos demográficos 170
La comunidad 172
Creatividad cultural 176
La economía 180
Relaciones con otros judíos y no judíos 184
Conclusión: el impacto de la modernización 185

V. LOS SEFARDÍES EN EL MAGREB

LA DIÁSPORA SEFARDÍ EN ÁFRICA DEL NORTE, por *Sarah Leibovici* 189
De 1391 a 1492 189
La expulsión de 1492. Uno de los refugios: África del Norte 193
Los «expulsados de Castilla» en Marruecos 194
La judería de Tetuán, por *Juan Bautista Vilar* 212
Los expulsados de 1492 en Argelia, por *Sarah Leibovici* 227
La toma de Túnez (1535) y los judíos 237
LA EMIGRACIÓN A AMÉRICA DE LOS SEFARDÍES DE MARRUECOS, por *Sarah Leibovici* 241
América del Norte y las Antillas 241
América del Sur 243
Conclusión 249

VI. SEFARAD-SEFARDÍES: UN ENTENDIMIENTO AMBICIONADO

María Antonia Bel Bravo

Antecedentes históricos del siglo XIX 253
El antisemitismo europeo de finales del siglo XIX y la actitud española 256
Los primeros años del siglo XX 262
La actividad del senador Pulido y sus repercusiones culturales 264
La abolición del sistema de Capitulaciones y sus consecuencias jurídicas 268
Intentos de regresar a Sefarad 271
La época de la Segunda República 274
La situación europea de entreguerras y sus repercusiones en España 276
La Segunda Guerra Mundial, España y los judíos 279
La historia de los últimos años 284
1992 como horizonte de convivencia 289

APÉNDICES

BIBLIOGRAFÍA COMENTADA 297

VOCABULARIO DE TÉRMINOS HEBREOS 301

ÍNDICE ONOMÁSTICO 303

ÍNDICE TOPONÍMICO 309

INTRODUCCIÓN

Sefarad es el nombre hebreo de España. *Sefardí,* pues, quiere decir hebreo originario de España y, a veces, el término puede abarcar a toda la Península Ibérica, es decir, también a los oriundos de Portugal. Diáspora sefardí hace referencia, por tanto, a aquel éxodo masivo que protagonizaron los judíos españoles en 1492 a raíz del decreto de expulsión de los Reyes Católicos y por el que hubieron de optar entre la conversión al cristianismo o el exilio. Muchos eligieron la primera alternativa y se quedaron. Otros se decantaron por la segunda y se dispersaron por todo el mundo conocido. De estos últimos trataremos en este libro, pero no sin antes referirnos a los antecedentes y a la propia expulsión de los territorios hispánicos.

Por otra parte, quinientos años después de que se consumara la fase final del judaísmo en esta tierra, el Estado español ha querido reconocer a la cultura judeoespañola su labor de continuadora y difusora de la lengua y tradiciones hispánicas, con la concesión del Premio Príncipe de Asturias a la Concordia; acontecimiento que invita —qué duda cabe— a la reflexión histórica: 1492 fue un año decisivo en la historia de la humanidad pues, en su transcurso se produjeron hechos que cambiarían el rumbo de la propia historia universal y, desde luego, de España, sin ninguna duda. 1992 tendrá que tratar de todos ellos, poniendo cada uno en su lugar correspondiente y dándole el tratamiento adecuado, pues no todos tuvieron el mismo signo y talante.

Este libro consta de un «Estudio Preliminar» acerca de los orígenes del judaísmo español y su posterior desarrollo en tierras hispánicas, analizando después el decreto de 1492: sus motivos y consecuencias. También se hace referencia en este estudio introductorio a los distintos capí-

tulos que han escrito los colaboradores del volumen, señalando sus aportaciones principales.

En segundo lugar, se recogen varios apartados escritos según las distintas zonas geográficas de asentamientos sefardíes, redactados por investigadores de las respectivas áreas: Centroeuropa, Imperio Otomano y norte de África y unas breves pinceladas de la emigración desde todos esos lugares a América. Es preciso señalar, de todas maneras, que el tratamiento dispensado a este continente ha sido muy esquemático, puesto que existe otro libro en las colecciones MAPFRE 1492 sobre este tema, el titulado *Judíos y América,* de Haim Avni.

Por último, se plantea el estado de la cuestión entre Sefarad-sefardíes: lo hecho y lo mucho que queda por hacer.

Aunque casi todos los autores explican la significación de los términos hebreos que emplean, en esta obra se ha preferido adjuntar un vocabulario elemental de algunos de ellos que se dan por sabidos y tal vez algún lector desconozca. En todo caso, es siempre de utilidad para cualquier trabajo de investigación, así como una bibliografía básica que ayude a profundizar en cada uno de los aspectos estudiados en el libro.

Al tratarse de una obra miscelánea, fruto de la colaboración de distintos autores, se ha preferido respetar el criterio de transcripción de las palabras hebreas que ha seguido cada uno, como parte integrante de su propio trabajo. A todos ellos agradezco que hayan, a su vez, respetado las normas básicas que les pedí como coordinadora del volumen, y que hayan hecho posible con sus conocimientos esta «puesta al día» de un tema tan importante y tan querido: los sefardíes.

MARÍA ANTONIA BEL BRAVO

I. ESTUDIO PRELIMINAR

Orígenes y evolución del judaísmo español

Bien, pero comencemos por el principio. Los orígenes del judaísmo español parece ser que se remontan a los tiempos incluso anteriores a Roma, probablemente a la época fenicia. De cualquier forma, característica destacada del judaísmo español es su larga estancia en la Península Ibérica [1].

> Su crecimiento orgánico empezó según los datos que tenemos, alrededor del primer siglo de nuestra era, quizá algo antes de la destrucción del Segundo Templo o en los años inmediatamente posteriores a ella. Al principio, los judíos se concentraron en algunos centros costeros como Tarragona y Tortosa, pero después siguieron penetrando en algunos centros administrativos y comerciales de la Península y llegaron a instalarse en cientos de ciudades, villas y lugares.

Los primeros judíos que se asentaron en territorios hispánicos procedían de Tierra Santa y llegaron a ellos directamente o a través de Roma y su imperio. De los primeros momentos de su estancia en la Península nos queda una inscripción esculpida en el sarcófago de un niño judío muerto en Tarragona.

Está datado documentalmente que la presencia judía en España, en el siglo IV, no sólo es una realidad sino una realidad problemática, pues a través de los cánones del Concilio de Elvira se puede ver cómo incluso ha

[1] H. Beinart, «La Diáspora Sefardí en Europa y especialmente en la cuenca del Mediterráneo», *Hispania Sacra*. Separata del vol. 40, 1988, pp. 911-931.

llegado a ser un factor perturbador para los cristianos, y la Iglesia tomará medidas en este sentido, prohibiendo algunas posibilidades de relación entre ellos [2]. Pero las verdaderas dificultades comenzaron en época visigoda, cuando la Corona se convirtió al catolicismo. En el año 613, el rey visigodo Sisebuto, de acuerdo con su clero, ordenó a todos los judíos que se convirtieran o salieran del país. Muchos dejaron entonces la Península y se asentaron en el norte de África y, al igual que ocurriría en 1492, otros se convirtieron. No es ésta la única medida antijudía de los visigodos. Su reinado terminó con la invasión musulmana del año 711.

Cuando los árabes invadieron la Península, no es de extrañar que los judíos los contemplaran como a sus libertadores y los acogieran con los brazos abiertos. Éstos no sólo toleraron las prácticas de su religión y de sus costumbres, sino que les confiaron en ocasiones la defensa de plazas recién conquistadas (Granada, Sevilla, Toledo, etc.). Fue una época de tranquilidad en la que se desarrolló enormemente la cultura judía en España [3]. Sobre todo en el período del califato. Cuando terminó éste a causa de las guerras civiles siguió habiendo judíos poderosos en los reinos de taifas, pero fue en esta época cuando se produjo la primera persecución y matanza de judíos en Granada. Se trató sólo de un estallido aislado, pero poco después comenzó la persecución sistemática con almorávides y almohades, cuyo integrismo religioso provocó salidas en masa hacia los reinos cristianos. En ellos, sus respectivos monarcas facilitaron los asentamientos de judíos y concedieron muchos privilegios a las aljamas y juderías, pero a partir del siglo XIII la hostilidad popular fue creciendo hasta culminar en las tremendas matanzas de finales del siglo XIV, que volvieron a propiciar el éxodo masivo, esta vez hacia África del norte y otros lugares mediterráneos. También el reino

[2] J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos,* CSIC, Barcelona-Madrid, 1968. Allí, completo, el Concilio de Elvira en versión castellana y latina.

[3] «De todos los capítulos que componen la vida judía en España, el de la creación cultural es uno de los de mayor envergadura. Como es bien sabido, el judaísmo español recibió al principio su inspiración de las grandes *yeshivoth* de Babilonia. Pero el ideal máximo era el retorno a Sión. La poesía y la prosa hebreas creadas en España expresan esta añoranza con una gran intensidad. Ningún campo fue ajeno a la creatividad del judaísmo español: poesía, literatura, ciencia, filosofía, medicina, *halája,* lingüística, etc. A ello hay que añadir el género de *Responsa:* contestaciones de los grandes rabinos a diferentes problemas y asuntos que les fueron planteados por escrito por las comunidades» (Beinart, *op. cit.*).

nazarí de Granada acogió a judíos procedentes de los territorios cristianos.

En Castilla y Aragón, con ocasión de esta ola de persecuciones, se produce una tremenda decadencia de las grandes aljamas, que en muchas ciudades desaparecen incluso, y una proliferación de pequeñas juderías en núcleos rurales o en ciudades pequeñas. El judaísmo español se ruraliza, aunque los judíos continúen dedicándose a las actividades comerciales y dinerarias que siempre les caracterizó. Los monarcas cristianos y los propios judíos se pusieron manos a la obra de reconstrucción que se necesitaba, pero el judaísmo español ya nunca fue lo que había sido. Además con ocasión de estas terribles persecuciones comenzó en España un problema que tomaría proporciones desorbitadas en épocas posteriores: el problema de los falsos conversos con la consiguiente intervención del Tribunal de la Inquisición. Así las cosas, llegarán al trono de Isabel y Fernando.

La época de los Reyes Católicos. Fundamentos de gobierno

El Estado de los Reyes Católicos heredó ciertos elementos medievales que no quiso eliminar [4]. En primer término se hallaba la fe cristiana: había una identificación absoluta entre la comunidad política y la religiosa. El signo de la modernidad que con estos monarcas comienza en los territorios hispánicos, será precisamente una afirmación más exhaustiva de dicha identidad, hasta el punto de desaparecer la tolerancia hacia otras microsociedades, judía y musulmana, coexistentes en el territorio. El orden jurídico encarnado por el Estado determinaba de esta manera que el cisma, el sacrilegio y la herejía fuesen delitos, verdaderos crímenes de Estado y puesto que atentaban a la unidad, había que perseguirlos. Es cierto que dicha identificación no dejaba de presentar aspectos positivos, entre ellos y en primer lugar la

[4] L. Suárez Fernández, *Los Reyes Católicos. Los fundamentos de la Monarquía,* Madrid, 1990. El autor es sobradamente conocido como para requerir presentación; sólo diré que la obra es un estudio acertadísimo sobre los precedentes jurídico-políticos de la monarquía católica, que comparto en su totalidad.

sumisión del orden jurídico a un orden moral superior, que era la verdadera garantía de la libertad, y la concepción de la autoridad del monarca como un deber y no como un derecho. En segundo lugar, estaba el pactismo que se había heredado del orden feudal: mutuas relaciones de fidelidad entre superiores e inferiores. Las leyes, fueros y privilegios exponían las obligaciones recíprocas que debían ser respetadas. El Rey, que tiene el deber de reinar, ha de ejercer sus funciones obligatoriamente dentro de la Ley, en relación con ella. Éste fue el más importante freno que el Estado encontró en los albores de la Edad Moderna: su ruptura a finales del siglo XVIII conduciría al paulatino desarrollo de un absolutismo de Estado. Esta misma noción de pacto fue aplicada en las relaciones con la Iglesia. Los súbditos del Rey eran, al mismo tiempo, súbditos de la Sede Romana. Siendo los objetivos del Estado coincidentes en parte con los de la Iglesia Universal —defensa, estímulo y expansión de la cristiandad—, se hacía necesario traducir en un orden jurídico las competencias de cada una. El logro principal que en este sentido obtendrán los Reyes Católicos será sin duda el establecimiento de la nueva Inquisición, que fue un organismo Estatal dirigido por religiosos pero aplicado a los fines del Estado en la persecución de los delitos de «herética pravedad», que eran, no lo olvidemos, crímenes civiles al mismo tiempo que desviaciones en la fe.

En tercer lugar, hallamos la herencia del Derecho Romano, que se encuentra en la base misma de la nueva concepción de la soberanía. En la Alta Edad Media finalizado el período del Imperio Romano, la sociedad civil fue contemplada como insuficiente para elaborar los principios que debían regirla, ya que se encontraba sometida a la Ley de Dios, de la que era depositaria la Iglesia. De este modo, se produjo una diferenciación entre la autoridad *(auctoritas)*, que permitía elaborar leyes universalmente válidas, y la potestad *(potestas)*, que consistía en el ejercicio de las funciones de gobierno. Al restaurarse el imperio, especialmente en el siglo X, esa *auctoritas* fue reconocida a los emperadores alemanes, que eran los únicos que podían promulgar Leyes Solemnes *(Constituciones Imperiales)*, que debidamente registradas por la Iglesia tenían valor universal. Algunos reyes, entre ellos los castellano-leoneses, afirmaron que su potestad era completa («poderío real absoluto»), que se extendía a la promulgación de leyes y a la independencia en relación con cualquier otra autoridad. Después de la aparición de las Cortes no hubo duda: para la validez completa de una ley bastaba con la promulgación

solemne de la misma en forma de ordenamiento, entre los Estados que representaban la «república de estos reinos».

Y ya en época de los Reyes Católicos, que es la que a nosotros nos interesa, al estar completamente identificada la comunidad política con la religiosa (fe cristiana) ninguno de los Reyes podía adoptar una decisión que fuese contraria a la moral católica o a las prerrogativas pastorales del Papa. A la fe cristiana se sometían las leyes civiles. A esto es a lo que llama el profesor Suárez «máximo religioso». En nuestra época, en donde prevalece la tendencia contraria del secularismo político y la aconfesionalidad de los Estados, se trata de una doctrina bastante difícil de entender, que se contempla como paradigma de la intolerancia. Pero la intolerancia en este siglo XV no procedía de la Iglesia; era una consecuencia de que el Estado asumiera la defensa de la unidad cristiana sin que le importase ejercer la fuerza para incluir o mantener a sus súbditos dentro de la fe, cosa que repugnaba a la doctrina cristiana. Esa intolerancia evidenciaba un peligro latente en todos los Estados modernos: someter la religión a la religión, el famoso *cuius regio eius religio* del protestantismo.

El «máximo religioso» tiene una clara raíz medieval y fue aceptado por todos los Estados del siglo XVI, tanto católicos como protestantes. Parte de afirmar que la doctrina cristiana no es un cuerpo de opiniones a las que el hombre pueda adherirse o no, sino la eterna verdad, única y absoluta, que hace a quien la posee hijo de Dios y heredero del Cielo. Todos los demás bienes de este mundo no son nada si se comparan con ese «bien total». Pero, al mismo tiempo, supera las arcaicas relaciones entre monarca y súbditos por otras nuevas: la voluntad legislativa del Monarca no puede crear la ley, pues sus principios ya están establecidos por Dios, y se rechaza la relación personal directa, puesto que el Rey es representante, ejecutor e instrumento de los intereses de la comunidad, de la que él mismo forma parte.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que, cuando se trata del establecimiento de la Inquisición, la supresión del judaísmo —que a nosotros nos interesa— y la eliminación de musulmanes, hay que abandonar los tópicos porque no se puede aplicar al siglo XV el orden de valores de nuestro tiempo. No es ésta la actitud correcta del historiador: su oficio consiste en explicar y no en juzgar, tratando de situar los hechos dentro de su propia lógica. Y, entrando de lleno en nuestra materia, hay que decir que ciertas expresiones que se utilizan habitualmente, por ejem-

plo, «la expulsión de los judíos», exigen matizaciones importantes, que ha puesto de manifiesto recientemente el profesor Suárez, pues en el famoso decreto de 1492 la orden de abandonar el territorio no alcanzaba a todos los israelitas, sino solamente a aquellos que no quisieran bautizarse; de modo que la agresión era contra el judaísmo (religión, naturaleza, modo de ser) y no contra los judíos. El mismo criterio se aplicaría a los musulmanes después de las revueltas de 1500. Así pues, los tres gestos son indicativos de un esfuerzo por preservar la fe cristiana. En esta época, como hemos señalado, la fe aparecía como un elemento esencial para definir una sociedad y sustentar el naciente Estado. Y la fe cristiana aparecía como la verdadera, todas las creencias distintas a ella eran por su naturaleza falsas, y, cuando por cualquier medio, se lograba que un hombre pasara del error a la verdad, se le estaba proporcionando el mayor bien posible, el único bien importante. Esto no era nuevo:

> toda la Edad Media había actuado de la misma manera y los estatutos de convivencia otorgados en España, por ejemplo, a musulmanes y judíos, no eran contemplados como un bien en sí, sino como un mal menor.

Musulmanes y judíos pensaban de la misma manera y aplicaban estos mismos criterios cuando detentaban el poder. Es sabido cómo en el reino musulmán de Granada no había tolerancia para el cristianismo y sí, en cambio, grandes facilidades para abrazar la fe musulmana.

Por insuficiencia de las instituciones políticas [5], curiosa paradoja, España fue un modelo de convivencia entre las tres «Leyes», como decían los documentos coetáneos. Pero súbditos de los monarcas y miembros de la comunidad política lo eran solamente los cristianos; musulmanes y judíos figuraban como huéspedes «tolerados». Se tolera únicamente aquello que no es bueno, pero cuya extirpación resultaría más perniciosa. Desde mediados del siglo XIV la convivencia se había hecho cada vez más difícil, como hemos señalado anteriormente. La situación de los israelíes empeoró cuando una parte de ellos, por temor, aceptaron un bautismo que no deseaban y que, en la inmensa mayoría de los casos, les hubiera gustado borrar una vez pasado el peligro. En

[5] L. Suárez Fernández, *Los Reyes Católicos. La expansión de la fe.* Es otro volumen de la obra citada anteriormente.

1475 había dos sectores hebraicos, uno judío y otro converso. El pueblo llano, sin matices de ningún tipo, odiaba tanto a uno como a otro.

A finales del siglo XV, la Monarquía, superando las tremendas crisis políticas que habían sacudido a la sociedad occidental, como consecuencia de la fuerte recesión de la centuria anterior, quedó organizada y consolidada como la primera forma de Estado moderno. Se produjo una identidad plena entre la sociedad, comunidad política y el Rey, depositario de la soberanía. Es Dios quien, por el procedimiento objetivo de la herencia, selecciona al monarca y le imprime el *deber* de reinar; éste asume entonces la soberanía que pertenece al Reino. Ahora bien, esa comunidad política se define precisamente por su fe, de la que deriva el orden moral. Desde el momento en que el carácter público de la autoridad se impone de modo absoluto, eliminando los últimos restos del antiguo principio feudal de la relación personal, la *hospitalidad* brindada a religiones diferentes caía por su base. Era la propia comunidad política la que exigía ahora la unidad religiosa, el sometimiento de todas las instituciones al orden de la fe. El famoso *máximo religioso* contrapuesto al *mínimo* de Bodin, quien al término de las guerras civiles en Francia trató de asegurar la convivencia entre católicos y protestantes contra esta teoría del *mínimo,* según la cual la religión quedaba reducida al plano de los derechos individuales, pasando a ser el Estado árbitro supremo de la convivencia. En la teoría del *máximo,* por el contrario, era la religión, en el caso español la católica, la que se situaba en la cúspide, relegando al Estado naciente a un papel en cierto modo subsidiario: a él correspondía poner en marcha lo necesario para que la fe informara la vida entera del país.

Actitud de los Reyes ante el problema judío

Cuando Fernando e Isabel accedieron al trono heredaron, entre otras, la cuestión judía. Ésta significaba para ellos ventajas económicas, puesto que los judíos pagaban impuestos especiales y, durante los diez o doce primeros años, protegieron de forma particular a las aljamas hasta el punto de que en 1487 las aljamas castellanas informaban a la comunidad de Roma que «para ellas constituía una suerte vivir bajo monarcas justos y caritativos», pues si analizamos detenidamente el itinerario seguido por los Reyes Católicos en su política judía, dos rasgos lo marcan:

es coherente y es tradicional [6]. Los soberanos, extremadamente respetuosos hacia los precedentes, continúan la política seguida por los Reyes de Castilla y Aragón en sus relaciones con los judíos en los tres siglos anteriores, basada en algunos principios muy simples: en primer lugar, la presencia de los judíos no había sido nunca puesta en tela de juicio; ni tampoco, en segundo lugar, la defensa de sus personas y de sus bienes, la protección en general, que se les daba a cambio de las contribuciones fiscales, y que está probada en numerosos documentos [7].

Ciertamente la protección de las aljamas había sido tradicionalmente el medio de preservar una parte sustancial del patrimonio real. En defensa de esta riqueza, Fernando e Isabel adoptaron medidas que resultaron muy favorables a los judíos, puesto que en definitiva lo que estaban defendiendo era su propiedad, como se ve muy bien en una frase que encontramos incluida en varios documentos:

> Los judíos son míos, están bajo mi amparo y protección real cada uno de ellos, sus personas y sus bienes, y les aseguro de todas y cualesquier personas, porque de Derecho Canónico y según las Leyes destos nuestros Reinos, los judíos son tolerados y sufridos y nos los mandamos tolerar y sufrir y que vivan en nuestros Reinos como nuestros súbditos y vasallos.

Fernando mantiene la misma doctrina y así, en 1481, tomó la defensa de los judíos de Zaragoza con ocasión de los problemas suscitados por el prior de la catedral, recordando que los judíos son «nuestros vasallos y nuestras arcas». Fernando señaló, asimismo, en otras ocasiones el interés que tenía por la existencia de la aljama de Zaragoza.

En tercer lugar, las comunidades judías gozaban de una gran autonomía: los delegados de las diferentes comunidades judías castellanas se reunían a intervalos de tiempo más o menos regulares, tanto para decidir el modo de repartición de los impuestos como para discutir problemas y preocupaciones específicas de la comunidad judía. En Cataluña también los diputados de las comunidades formaban asamblea frecuentemente: en mayo de 1490, en concreto, Fernando les autoriza para tratar asuntos relativos al servicio los Rey. Los soberanos, por tanto, no co-

[6] M. Kriegel, *La toma de una decisión: la expulsión de los judíos de España en 1492.*

[7] Algunos ejemplos se pueden encontrar en M. A. Bel Bravo, *Judíos andaluces en época de los Reyes Católicos,* Granada, 1989.

locaban a la cabeza de las comunidades judías a un simple fantoche que se contentase con secundar las decisiones reales, lejos de disminuir la autonomía de las comunidades, los reyes buscaban la manera de regularizar la vida política de las aljamas, con el fin de hacer posible su buen funcionamiento.

En cuarto lugar, la segregación en barrios separados no fue una preparación para la solución final de la expulsión: fue algo buscado en sí mismo. Según Kriegel, los soberanos no fueron los padres de este programa: había ya sido elaborado con ocasión de un compromiso entre el rey Enrique IV y los nobles que, bajo la influencia de Alonso de Oropesa, trataba con detalle sobre la cuestión judía, señalando este estado de cosas como deseado por el conjunto del cuerpo social, poniendo de relieve la separación existente, ya de hecho, entre el pueblo cristiano y los infieles. Fernando e Isabel se limitaban entonces a poner en marcha una política cuya legitimidad estaba unánimemente admitida.

Pero la conducta de los Reyes Católicos no ha sido entendida según los supuestos explicados hasta ahora, y sí juzgada de forma irreflexiva: a favor o en contra, según los credos religiosos o políticos que se profesasen, y hay que tener en cuenta que no se trataba entonces de antisemitismo, sino de religión; lo que se iba a reclamar a los judíos españoles era el abandono de la fe mosaica y su integración completa en la comunidad cristiana; mientras tanto, se les toleraba. Ahora bien, tolerar y sufrir, como leíamos anteriormente, son dos palabras clave, pues sólo se tolera y soporta aquello que se considera malo, pero cuya extirpación puede resultar inconveniente. Pero son palabras que además contienen una clara amenaza subliminal, puesto que una propiedad tan *directa como la que con ellos se* expresa resultaba susceptible de ser transferida o eliminada. De hecho, ésta era la situación: los judíos que no podían formar parte de la comunidad política del Reino (porque eran de religión judía), vivían en su territorio por una especial concesión de los Reyes, que cobraban a cambio del servicio. Por su propia naturaleza, dicha concesión era reversible, como se comprobará con el Decreto de Expulsión. Sin duda alguna, los judíos eran muy conscientes de que su presencia en España se hallaba sometida a estas condiciones, pero en la práctica la dependencia personal del monarca, mientras se mantuviera con todo rigor, era ventajosa, puesto que la actitud de otras autoridades se caracterizaba por la animadversión más absoluta.

Si pretendemos buscar las raíces próximas del decreto de 1492 tendremos que remontarnos a las Cortes de Madrigal de 1476 y a las de Toledo de 1480; en ellas comenzaron a tomarse disposiciones represivas que pasaron en gran parte desapercibidas, pero que concluirían inevitablemente en la expulsión. Las causas de esta presión creciente no han sido vistas con claridad porque son muchas y se encuentran ligadas a los esfuerzos en pro de la unidad religiosa que por entonces se estaba buscando, como hemos visto. Las Cortes de Madrigal de 1476 habían repetido tan sólo algunas de las disposiciones ordinarias. Pero en los años siguientes los Reyes tomaron la decisión de poner en marcha la represión inquisitorial: los eclesiásticos que les rodeaban pudieron argumentar que las esperanzas de atraer a los judaizantes a la verdadera fe debían abandonarse y que la herejía había penetrado profundamente en la sociedad cristiana; de ahí se llegaba con toda lógica a la conclusión de que mientras los conversos, mal instruidos en la fe y proclives a la «herética pravedad» siguieran en relación con los judíos, no podía evitarse el mal. Como la Inquisición no podía juzgar a los judíos, se abrió paso la idea de asegurar la reclusión de éstos en sus barrios cerrados, y luego de apartarlos a regiones diferentes del país.

La exigencia de que usasen ropas y señales que permitiesen distinguirlos con claridad, y la vigilancia sobre los contratos y préstamos de interés fueron el trasfondo de las Cortes de Madrigal. Pero las decisiones de las Cortes se caracterizaron por ser tan ambiguas como para que fuera prácticamente imposible demostrar en cada caso concreto si había habido usura o no. La acusación no necesitaba de pruebas, mientras que eran los acusados quienes tenían que preocuparse de buscar testigos de distinta religión. En algunas ocasiones, el Consejo descubrió que las denuncias eran falsas y que se trataba en el fondo de defraudar a los judíos acusándoles de usureros.

> Establecer primero fuertes limitaciones en el ejercicio profesional, empujando a los judíos hacia negocios de tráfico de dinero y acusarlos luego de prácticar la usura, era uno de los signos externos de la malevolencia a la que se inclinaba la sociedad del siglo XV,

como ha señalado acertadamente el profesor Suárez Fernández. La usura existía, ciertamente, y la practicaba un número importante de judíos, aunque dicha práctica no les fuera exclusiva. Se trataba, pues, de un mal imposible de desarraigar habida cuenta de las tremendas insufi-

ciencias de la época. Los deudores se empeñaban en conseguir, mediante acusaciones, una especie de amnistía general que hubiera impedido el pago de las deudas. A esto no podían acceder los Reyes porque hubiera supuesto la ruina completa de la comunidad hebrea, con la consecuencia de que su poder impositivo experimentaría pérdidas muy serias. Así pues, en relación con la usura, Fernando e Isabel inspiraron una política que tendió a frenar los odios y no a darles incremento. Siempre en términos medidos: sin establecer la debida claridad. La sociedad cristiana no fue estimulada en su odio a los judíos, pero tampoco se adoptaron medidas para impedirlo.

De acuerdo con lo que habían expresado desde el primer momento los inquisidores, las Cortes de Toledo acordaron que, en un plazo máximo de dos años, toda la población judía sería trasladada, en cada ciudad y villa, a un lugar rodeado de una cerca que asegurase la conveniente separación con los cristianos. No se trataba, en estricto sentido, de una innovación, puesto que desde el Concilio de Letrán de 1215 se habían incorporado al Derecho Canónico previsiones de este tipo. Ahora bien, los motivos que se invocaron para esta segregación fueron puramente religiosos. La novedad que representa esta ley se aprecia en el rigor con que se exige, como si hubiera terminado la tácita benevolencia. De ahí la primera decisión: expulsar a los judíos de Andalucía. En este caso concreto sabemos que la orden fue dada por los inquisidores y que los Reyes aparecieron en relación con ella prestando apoyo y ampliando el plazo seis meses más del que habían señalado los inquisidores; demasiado corto. Primer exilio y anuncio evidente de lo que a los judíos aguardaba [8].

La «solución» del problema

Segregación radical de los judíos, limitaciones impuestas a sus actividades económicas, traslado desde las regiones señaladas como más peligrosas por los tribunales inquisitoriales..., todo parece indicar que desde 1485 en ciertos círculos de la Corte había cuajado ya la idea de una «solución total» al problema de la existencia de judíos. No cabía dentro de

[8] M. A. Bel Bravo, *op. cit.*

la mentalidad del tiempo, dominada por el *cuius regio* que todos practicaban y no se había formulado todavía la única solución justa, consistente en reconocer que con su fe y todo lo que de ésta derivaba, los judíos significaban un valor que debía ser protegido. Los Reyes Católicos operaron de modo muy estricto, dentro de la forma de pensar de su época, ni más modernos ni más arcaicos que los otros soberanos: tenían que conseguir la unidad religiosa para la comunidad política, y ante este bien supremo, cedían las otras consideraciones en especial el perjuicio económico y cultural que la medida iba a causarles. De todas formas, hay cierta contradicción entre el cuidado que, en la primera década de su reinado, mostraron Fernando e Isabel en el cumplimiento de las leyes que «protegían» las aljamas de sus reinos, y esta otra actitud asumida después para propiciar la «solución total» que ciertos sectores reclamaban desde primeros del siglo XV.

Nos quedan entonces por identificar los sectores de la sociedad española susceptibles de alimentar un odio lo suficientemente poderoso contra los judíos como para que los Reyes lleven a cabo el proyecto de poner fin a una coexistencia secular. Un sector de la sociedad que haga la suficiente presión sobre el poder y les dicte la política a seguir: *¿burguesía?, ¿aristocracia?, ¿clases populares?*

¿Burguesía? Puesto que la burguesía se dedicaba preferentemente a las actividades de tipo comercial y artesanal, había un contacto frecuente con los judíos y todo ello llevaba a una prueba de fuerza, una lucha por la supremacía en la esfera de la producción y sobre todo de la circulación de bienes. Así, hubo problemas de este tipo entre otros lugares en Bilbao, Valmaseda, Burgos, Vitoria, Zaragoza... Además, la burguesía había exigido a los Reyes Católicos tener en cuenta su programa sociopolítico a cambio de ayuda financiera en la campaña de la guerra de Granada. Pero esta interpretación no es del todo convincente puesto que se trataba de una lucha contra comunidades judías del norte de España y éstas eran de escasa consistencia, empobrecidas y compuestas en su inmensa mayoría por humildes artesanos.

¿Aristocracia? Se ha difundido la idea de que el reinado de los Reyes Católicos está marcado por un compromiso de los Soberanos con la aristocracia, y así es a mi juicio a diferencia de lo que sucede en otros lugares de Europa, pero no se posee ningún índice de hostilidad particular de la aristocracia con relación a los judíos; se puede observar in-

Hispani mercatoris habitus

Reproducción realizada en el Laboratorio Fotográfico de la Biblioteca Nacional, Madrid.

cluso lo contrario: los Señores se mostraban siempre dispuestos a acogerlos. Por ejemplo, cuando se decretó la expulsión, el duque de Cardona quiso que se hiciera una excepción con «sus judíos» y que se les autorizase a quedarse. Hubo también relaciones importantes de tipo cultural entre aristocracia y judíos (ya aparte de las relaciones puramente de tipo utilitario en lo concerniente a la tierra). Entre ellos hubo un continuo diálogo fundado en la estima, mientras que las masas populares estaban impregnadas de prejuicios contra los judíos.

¿Culpa de las masas populares? Para Américo Castro,

> fue el pueblo, el maldito pueblo, la vulgaridad, quien extirpó a los que eran, según Arragel, la corona y la diadema de toda la diáspora judía en nobleza, en riqueza, en ciencia y en libertad.

En un régimen populista conservador como el de los Reyes Católicos era normal dar satisfacciones poco costosas al pueblo llano para ganarse la estima de las masas y establecer así la paz civil, según Kriegel. Se ha constatado, por otra parte, una gran hostilidad en ciudades importantes. Por tanto, la desestabilización viene de abajo aunque culmine con una expulsión venida de arriba. De ahí que los investigadores se hayan sentido perplejos a la hora de dar una explicación, y sean éstas de lo más variopintas. De entre todas, la que sostienen Kriegel y Beinart es quizá la más adecuada: la Inquisición, que denunció desde el primer momento el «peligro judío» con palabras que se incorporaron luego al propio Decreto de 31 de marzo de 1492, fue la que presionó a Fernando e Isabel, logrando paulatinas concesiones hasta la definitiva y ya irreversible. Esto es cierto pero conviene precisar que esta Inquisición «nueva» ya no era un órgano de la Iglesia, aunque apareciese como tal, sino el instrumento del Estado.

Por tanto, la única solución que cabe pensar es que los soberanos se unieron a pesar suyo a las soluciones radicales que en el fondo no deseaban ver triunfar. Ésta es la conclusión a la que han llegado varios historiadores actuales, impresionados por la política equilibrada llevada a cabo por los Reyes Católicos, que ellos han podido constatar hasta la expulsión (Suárez, Beinart, Bel, Kriegel y otros).

Desde luego, en general hubo rechazos por parte de los cristianos hacia los judíos: 1) de tipo religioso; 2) rechazo por el problema de la usura en los préstamos; 3) rechazo en lo concerniente a su actividad comercial.

1) *De tipo religioso.* Se sabe que, cuando había problema de sequía, Hernando de Talavera invitaba al pueblo a provocar la lluvia con varios medios: la multiplicación de peregrinaciones, la confesión y la comunión, y la interrupción de todo contacto con los infieles; es decir, sobre todo con los judíos. Éste es sólo un ejemplo para ilustrar la convicción, perfectamente arraigada en el pueblo llano, de la infidelidad judía.

2) *Problema de usura.* Para Salomón Ibn Virga, procurador de las comunidades judías de Castilla y Aragón poco antes de la expulsión, y autor de un tratado sobre las persecuciones de los judíos, a través de la historia, que constituye una meditación sobre las razones de la expulsión, el origen de la dinámica que condujo a la decisión de la expulsión está en las actividades de préstamo. La materia fue tan problemática que los Reyes Católicos llegaron a perseguir la usura como delito, en parte por atraerse al campesinado.

3) *Problemas en su actividad comercial.* Los Soberanos pusieron en todo momento barreras a la eliminación de la actividad comercial de los judíos, pero las autoridades urbanas quisieron aprovechar la separación de los judíos en barrios aparte para prohibirles tener tiendas en el centro de las ciudades o en las proximidades de lugares de mucho paso o sitios de mercado. Ahora bien, la consigna de Fernando e Isabel, dada a menudo en respuestas a las instancias de las comunidades judías, es en todos sitios la misma: los judíos tienen derecho a seguir sus actividades comerciales y artesanales en los talleres y tiendas que poseen fuera de sus barrios reservados, a condición de que observen estrictamente las reglas de la segregación social: no deben pasar allí la noche, ni comer allí, pues todo ello podría dar ocasión a experiencias peligrosas para la salud de los cristianos.

Someter a los judíos al poder de la Inquisición significaba tanto como declarar que la fe mosaica era dañina para la sociedad cristiana. A eso se había llegado como «solución última». Es muy posible que el deliberado propósito de suprimir el judaísmo mediante la expulsión de sus fieles haya aguardado, para su ejecución, al fin de la guerra de Granada y no sólo por razones fiscales, sino también porque los Los Reyes Católicos pretendieron actuar con toda justicia, y para ello establecieron tres condiciones previas a fin de poder alegar que se observaban los preceptos del Derecho Común: en primer lugar, la comprobación de la existencia de delitos, la usura y la «herética pravedad», cuyo origen se

hallaba precisamente en la presencia de una comunidad judía y cuyo daño exigía una medida radical; se trataba de causar un mal para evitar otros males incomparablemente mayores. En segundo término, la concesión de un plazo suficiente para que los afectados pudiesen rectificar, abandonando su perniciosa fe y acogiéndose a la salvación que brindaba el cristianismo. Y, por último, otorgar a los afectados la libre disposición de sus bienes de acuerdo con las leyes del Reino.

Estos tres aspectos fueron efectivamente contemplados en el decreto publicado en Granada el 31 de marzo de 1492 por el que se otorgaba a los judíos en todos los reinos un plazo, que concluiría el 31 de julio siguiente, para salir de España. Fueron cuatro meses completos porque posteriormente Torquemada —revelando así el origen de la iniciativa— añadió nueve días para suprimir los retrasos en la comunicación de la orden de las aljamas. El atentado que este decreto significaba contra la esencia misma de Israel y su fe, no era tenido en cuenta porque desde una óptica de «máximo religioso», el único bien a considerar era la consecución de aquella verdad que comportaba la salvación. Los judíos eran invitados a salvarse del peligro, en este mundo y en el otro, dejando de ser judíos. En este punto radicaba la verdadera injusticia.

> Isaac Ben Yehuda Abravanel, que, por fidelidad a la tradición heredada, iba a convertirse en cabeza de la comunidad en este momento de importantes deserciones, trató de negociar una modificación o suspensión del decreto, pero fracasó.

Los motivos se exponen en la primera parte del famoso texto y en ellas se establece una secuencia lógica de hechos y razones: el hecho religioso y la Inquisición son los únicos protagonistas. Las Cortes de Toledo —declara el documento— decidieron apartar a los judíos de los cristianos para evitar que algunos de éstos apostatasen, ya que los inquisidores explican a los Reyes cómo la diaria convivencia era causa de todos los males. Establecida de este modo la maldad judía, se hacía la defensa de las medidas tomadas, en especial de la expulsión de Andalucía, creyendo que ello bastaría. Pero he aquí —argumentan ellos— que esta medida fracasó y de ahí la consecuencia: no se trataba de castigar personas y hechos concretos, sino de extirpar de raíz el judaísmo.

Una vez declarado el propósito, se entraba en el modo de llevarlo a cabo sin incurrir en injusticia. Los judíos disponían de cuatro meses para tomar la más terrible decisión de su vida: abandonar su fe o tomar

el camino del destierro; durante este período quedaban protegidos por un seguro real. Se les reconocía la libre disposición de sus bienes que podían vender o transferir a apoderados cristianos para que ellos los vendiesen. Estaban autorizados a llevarse consigo toda su fortuna pero sujetándose en todo a las leyes del Reino, que prohibían sacar oro, plata, joyas, monedas acuñadas, armas y caballos: expresamente se reconocía el derecho a convertirlo todo en letras de cambio.

Quedaba claro que el objeto de la medida era que ya no hubiese más judíos en España que pudieran sustraerse a la Inquisición: los que deseaban permanecer podían hacerlo recibiendo el bautismo y los que, después de haber salido se arrepintiesen, podían ser bautizados en el lugar a donde llegasen o traer una certificación de haberlo hecho. En este caso recobraban todos los bienes, aún los vendidos, pagando el mismo precio que recibieron.

Todas estas condiciones nos llevan a preguntarnos: ¿preferían los Reyes que los judíos se convirtiesen o no? Hubo, durante el plazo concedido hasta la salida, una intensificación de las predicaciones y, desde luego, algunos bautismos. Ciertos datos parecen abandonar la tesis de que se confiaba en que sólo una minoría iba a escoger el destierro. Pero si esto es así no cabe duda de que la decepción fue muy grande.

> Israel, a quien las persecuciones desencadenadas hacía un siglo habían depurado, dio un elevado ejemplo de fidelidad a su conciencia religiosa y abandonó Sefarad como casi 3.000 años antes abandonara Egipto.

De modo que el decreto de 1492 provocó la *diáspora sefardí.* Por otra parte, la orden de destierro no produjo entre los judíos una depresión, sino una especie de exaltación religiosa: Bernáldez, el cronista mejor informado, dice que los rabinos sostuvieron los ánimos de la gente recordando el éxodo de Egipto y anunciando una nueva manifestación del poder de Dios.

La diáspora sefardí

¿Cuántos?, ¿cómo?, ¿a dónde fueron estos judíos que salían de España? No tenemos datos seguros acerca del número de judíos que vivían en los reinos españoles ni sabemos cuántos se fueron. Se han mane-

jado muchas cifras en torno a este problema, en muchos casos fantasiosas y de todo punto inaceptables para los investigadores actuales, puesto que la apoyatura fundamental fueron los cronistas, muy útiles para captar el ambiente y las motivaciones, pero muy imprecisos al tratarse de datos. En la actualidad se está ensayando una aproximación a la población judía con base en la contribución especial que pagaron los judíos durante la guerra de Granada. En ella se impuso a los judíos un castellano de oro por cada casa. Hasta 1485 tal impuesto fue cobrado en forma de repartimiento análogo al que se utilizaba para el servicio y medio; pero en la Asamblea de Valladolid (1486), presidida por Abraham Senior, se pidió a los Reyes, y éstos aceptaron, que para hacer menos gravoso el empeño se pagasen dos tercios del impuesto por cabeza y un tercio de acuerdo con la capacidad económica. De modo que existe una relación directa, aunque no sea demasiado rigurosa, entre lo que cada aljama abonó y el número de personas que la componían. De esta forma se dispone de un cuadro bastante completo de lo que tenía que pagar cada judería y se van estableciendo estimaciones aproximadas, sabiendo que existían 216 aljamas en estos años inmediatamente anteriores a la expulsión.

La emigración, como hemos señalado, tuvo el aire de un movimiento religioso [9]:

> El dolor, la desdicha y el sufrimiento de los judíos españoles, víctimas de un proceso de maduración política nacional considerado como el gran momento de la vida de España, sucedieron a la vista de todos y encierran para nosotros una profunda lección. Cuando una sociedad llega a convencerse a sí misma de que es dueña de una verdad absoluta —*Summun Ius*—, corre el peligro de creer que le asiste el derecho de destruir como pernicioso aquello que no se acomoda a su convicción —*Summa Iniuria*— y lo hace con la tranquila indiferencia de quien cree estar fundando el progreso. Todo eso sucedió en la España de 1492. Es cierto que no hubo asesinatos, ni campos de concentración, ni cámaras de gas, porque el poso medieval era todavía demasiado fuerte para que así se hiciera. Pero ya asomaban otros procedimientos del Estado Moderno, como la ignorancia del valor que para la dignidad humana representa la conciencia religiosa [10].

[9] M. A. Bel Bravo, *op. cit.* La autora estudia las distintas versiones de los cronistas acerca del hecho.

[10] Así concluye Suárez su capítulo sobre el judaísmo en España.

La universidad de París envió a los Reyes Católicos una calurosa felicitación por aquella medida que calificaba de *sabia.* Era, pues, un signo de la época y estaba aceptado por todos.

Y, ¿a dónde fueron? La mayor parte de los judíos de Castilla pasaron a Portugal, en cuya frontera les cobraron ocho cruzados por cabeza a cambio de un permiso de estancia de ocho meses. Los de Andalucía parece que eligieron el norte de África, y en general los judíos que salieron por los puertos del norte y este de la Península, se esparcieron por toda Europa y el Imperio Otomano. Díaz Mas [11] señala dos diásporas —primaria y secundaria— y tres etapas o fases fundamentales, separadas entre sí por dos profundas crisis; la primera y la tercera de estas etapas podrían definirse como de apertura hacia el exterior y están marcadas por el signo de la emigración; en la etapa intermedia las comunidades se concentran en su propia vida interna.

La primera fase se extiende desde la expulsión hasta mediados del siglo XVII y su característica fundamental es la búsqueda de un lugar de asentamiento: los judíos expulsos y posteriormente los conversos que huían de la Península fueron asentándose en diversos países cristianos (católicos y protestantes) y musulmanes (Imperio Turco, norte de África); fue en estos últimos donde el sefardismo encontró unas circunstancias más favorables para su supervivencia. Terminó este período con la gran crisis provocada por el movimiento del falso mesías Šabbětay Ṣĕḇi, que dio paso a la segunda fase; ésta había de desarrollarse durante el siglo XVIII y parte del XIX, durante la cual las comunidades judías ya estabilizadas se concentraron en su propio desarrollo y en mantener buenas relaciones con el entorno. Una nueva crisis política, económica y cultural, que se inició hacia finales del siglo XIX y se prolongó hasta las dos guerras mundiales, impulsó a los sefardíes a la búsqueda de mejores lugares de asentamiento: se produjo entonces la llamada «diáspora secundaria», por la cual actualmente las grandes concentraciones sefardíes no se encuentran en su marco geográfico inicial, sino en América, Europa occidental o Israel.

La emigración de los sefardíes siguió las cuatro direcciones cardinales: hacia el este, el sur, el oeste y el norte, aunque no con la misma intensidad ni con la misma duración. En el curso de esas migraciones, que

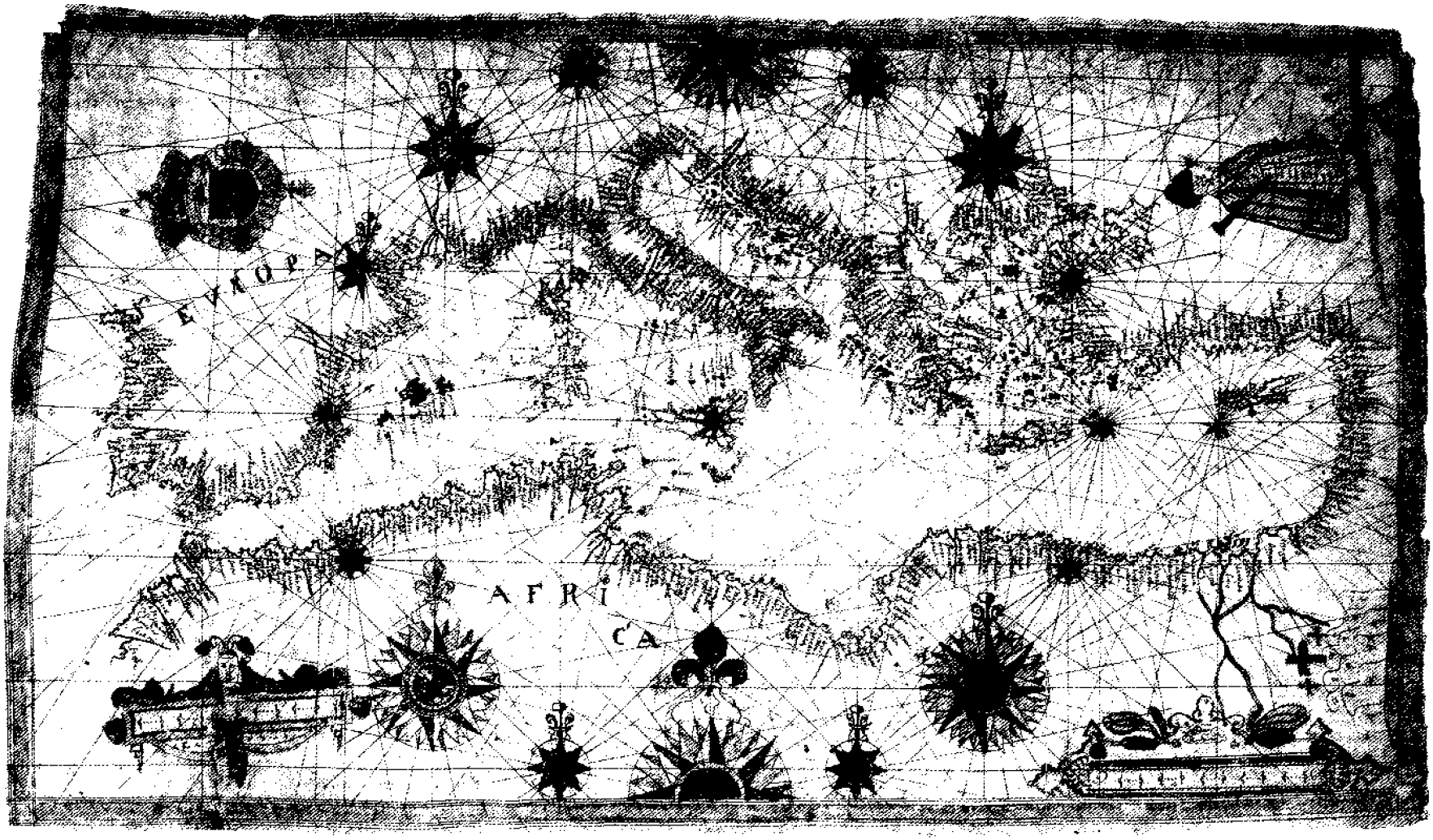
[11] P. Díaz Mas, *Los sefardíes. Historia, lengua y cultura,* Barcelona, 1986, p. 55.

abarcan un período de medio milenio, surgieron zonas de colonización sefardí en las partes más diversas del globo y algunas se convirtieron en foco de civilización hispano-judía. Durante los siglos XV al XVII, todas las provincias del Imperio Otomano a lo largo del Mediteráneo y del mar Negro quedaron salpicadas de comunidades sefardíes. Entre ellas sobresalieron, como se comprobará a lo largo de este libro, Constantinopla, Esmirna, Adrianópolis, Salónica y Safed, como sedes tanto de una vida económica pujante como de una erudición floreciente (misticismo de Safed).

Las comunidades sefardíes más notables de Italia fueron las de Sicilia, Cerdeña y Nápoles, posesiones de la Corona de Aragón, que acabaron por caer víctimas de la Inquisición; la de Ferrara, memorable por sus eruditos, poetas, y sobre todo por la traducción española de la Biblia que recibió el nombre de esa ciudad; la de Venecia y la de Liorna, verdadera Atenas de los judíos del siglo XVII, donde una élite literaria y social dirigió la vida cultural de la ciudad.

Como resultado de la expansión de los judíos más allá de los Pirineos y de los Alpes, se originó una zona occidental de judaísmo hispano-portugués lo bastante extensa como para abrazar Burdeos, Toulouse, Lyon, Nantes, Ruán, el puerto flamenco de Amberes, Amsterdam, Londres, Hamburgo, Copenhague y hasta Viena. Su centro cultural y económico, durante los siglos XVII y XVIII fue Amsterdam, escenario de un florecimiento extraordinario de una literatura profana religiosa creada por judíos de habla castellana o portuguesa, y residencia permanente o transitoria de gran número de antiguos notables de ambos reinos, gobernadores, militares, diplomáticos, literatos, sabios y todos aquellos que eligieron los Países Bajos, recién separados de España, para profesar el judaísmo.

A la actuación del polígrafo, políglota y filósofo mesiánico Menases ben Israel, de la sinagoga portuguesa de Amsterdam, se debió, en gran parte, la readmisión de los judíos en Inglaterra. Aunque algunos fugitivos de la Inquisición ya habían encontrado asilo en los tiempos de Isabel I, enemiga de Felipe II de España, y se les conocía como judíos ocultos, como, por ejemplo, el médico de la Reina, Rodrigo López, no podían profesar abiertamente el judaísmo y preferían adoptar la religión protestante, hasta que la política de Cromwell hizo posible el establecimiento de la primera congregación judeoportuguesa (1656), que recibió bastantes miembros desde Holanda.



Carta Náutica de la Escuela Mallorquina, *ca.* 1660.

La dispersión de los judíos sefardíes por el mundo, en la época de los descubrimientos y de la aparición de los imperios coloniales de España, Portugal, Holanda, Francia e Inglaterra, hizo que éstos fuesen de los primeros colonos de América y que se distribuyesen por toda ella desde Canadá hasta Chile, fundando importantes núcleos mercantiles.

Algunas precisiones en torno al sefardismo

Pero, ¿de dónde venía ese topónimo hebreo con el que los judíos españoles nombraban a su país de origen? [12]. El nombre de Sefarad se menciona en la profecía de Abdías (versículo 20), como uno de los lugares donde habitaban deportados de Jerusalén. Parece que la alusión bíblica se refiere a la antigua Sardis, ciudad de Asia Menor; pero la tradición judía —sobre todo, a partir del siglo VIII de nuestra era— tendió a identificar Sefarad con el extremo occidental del mundo conocido: la Península Ibérica. De ahí que durante toda la Edad Media —y muy especialmente durante la época de oro de la cultura hispano-hebrea— los judíos españoles se llamaran a sí mismos sefardíes, gentilicio que ostentaron luego con bastante orgullo por su pasado peninsular en su diáspora tras la expulsión.

El término sefardí se utiliza con frecuencia en oposición al de askenazí, con el que se alude a otro gran tronco étnico cultural del judaísmo: el franco-germano-eslavo. Como en el caso de Sefarad, Askenaz es también un topónimo bíblico (Gen. 10, 3; Cr. 1, 6 y Jer. 51, 27) que en su origen aparece referido a un país del alto Éufrates, colindante con Armenia, pero que la literatura rabínica medieval identificó con los primeros asentamientos judíos centroeuropeos: primero Alemania y el norte de Francia, luego Polonia y Lituania. De este primitivo núcleo nació una tradición cultural con especiales usos y costumbres, un rico folklore, corrientes religiosas, literarias y de pensamiento de gran personalidad y una liturgia propia; en el aspecto lingüístico el tronco judío askenazí se caracteriza por su peculiar pronunciación del hebreo de los textos religiosos y por el empleo en la vida cotidiana y en la expresión literaria del *yidish*, un derivado del alto alemán con influencias eslavas, de otras len-

[12] P. Díaz Mas, *op. cit.*, p. 23.

guas europeas y, naturalmente, del hebreo. Los judíos askenazíes, como los sefardíes, también salieron de su ordinario entorno centroeuropeo y se extendieron por otras zonas del mundo, en especial por América (del Norte y del Sur) y el Estado de Israel.

A lo largo del presente trabajo utilizaremos el término sefardí en su acepción estricta, para referirnos a aquellos en los que se dan las siguientes circunstancias: en primer lugar, ser descendiente de los judíos españoles expulsados de la Península en el siglo XV o haberse asimilado socialmente a ellos. Se excluyen, por tanto, los askenazíes y los judíos de otras ramas étnico-culturales. En segundo lugar, haber conservado los rasgos culturales hispánicos, y muy especialmente la lengua española en su variedad propia: el judeoespañol.

Llama poderosamente la atención el hecho de que después de cinco siglos los sefardíes sigan hablando la lengua que se llevaron de España. En los Balcanes y en el norte de África, así como en algunas ciudades holandesas e italianas los sefardíes conservan como rico tesoro la lengua de sus mayores en la Península Ibérica. Gonzalo de Illescas, en su *Historia Pontifical* [13], publicada en Barcelona, en 1606, muestra su asombro y admiración ante el hecho de que

> en las ciudades de Salónica, Constantinopla y El Cairo y en otras ciudades de contratación y en Valencia, no compran ni negocian [los judíos] en otra lengua sino en español. [...] Yo conocí en Venecia hartos judíos de Salónica que, con ser bien mozos, hablaban castellano tan bien o mejor que yo.

Generalmente reservamos el término *ladino* para la lengua empleada por los sefardíes en las traducciones de la Biblia y la literatura religiosa, aplicando el de judeoespañol a su lengua familiar y de la vida corriente. Es frecuente, por otra parte, considerar el judeoespañol como la mejor fuente para conocer nuestra lengua hablada de finales del siglo XV y principios del XVI. No negaremos su importancia para el estudio de nuestra lengua en tiempos de los Reyes Católicos, pero es preciso desterrar el tópico que identifica el judeoespañol con nuestro idioma de principios de la Edad Moderna. Eso supondría una fosilización de la lengua usada por los sefardíes. Y la realidad es muy otra. Bajo muy di-

[13] Lo recoge J. Cantera Ortiz de Urbina, *Los sefardíes*, Madrid, 1965.

versas influencias, el judeoespañol experimenta una evolución que permite distinguir perfectamente entre la lengua que llevaron de España y la que hoy hablan y escriben. Hebreo, turco, italiano, francés, griego..., han ejercido una influencia considerable en la fonética, vocabulario y estructura gramatical del judeoespañol de Oriente.

El arcaísmo se halla asimismo representado en la fonética, en la construcción y en el vocabulario con términos, por ejemplo, como marcar, tocarse, platicar, etc., que encontramos, tanto entre los sefardíes de Salónica y los Balcanes como en nuestros autores del siglo XVI, para expresar comprar, componerse, charlar, etc.; pero éste no es el tema de nuestro libro, le corresponde a otro autor de esta misma colección. A nosotros nos interesa constatar cómo, después de tan sorprendente vitalidad, al judeoespañol le quedan pocos años de vida. Amenazado por muy serios peligros, se halla hoy en trance de muerte; y dentro de 15 ó 20 años, o a lo sumo 30, habremos de reconocer que el judeoespañol ha muerto. Las dos últimas guerras mundiales han cambiado radicalmente las circunstancias de la vida de las comunidades sefardíes establecidas en los Balcanes, con la creación de las nuevas nacionalidades al final de la primera, y el exterminio de numerosos judíos durante la segunda. Pero la brecha estaba ya abierta antes de la guerra de 1914. La influencia italiana a partir de la segunda mitad del siglo XIX, con su aspiración a convertirse en lengua del comercio mediterráneo, y sobre todo la influencia francesa con su amplia red de escuelas creada por la Alliance Israélite Universelle y la cada vez mayor difusión de publicaciones en francés, a la par que abren ante los sefardíes la nueva cultura europea, ponen de manifiesto el anquilosamiento del vocabulario judeoespañol incapaz de proporcionar palabras adecuadas para expresar nuevos conceptos. Queda por realizar, pues, una gran tarea, a la que este libro pretende contribuir.

LAS COLABORACIONES

Al no existir una obra de conjunto sobre la diáspora, elegimos a especialistas en cada zona de asentamiento sefardí, pues nadie mejor que ellos podía hablar de las peculiaridades y de la idiosincrasia de los distintos focos.

Así, el profesor Yosef Kaplan, de la Universidad Hebrea de Jerusalén, ha tratado en su capítulo del mundo sefardí occidental, exponiendo cómo no surgió inmediatamente después de la expulsión de España, sino que los asentamientos europeos requirieron un arduo y complejo proceso histórico que se extendió a lo largo de los siglos XVI y XVII y que alcanzó su plena madurez en el primer cuarto del siglo XVIII. Señala, asimismo, que se trata de «conversos desnutridos del judaísmo» por causa de la Inquisición, que volvieron después a la fe de sus mayores y crearon las primeras comunidades hebreas que tuvieron oportunidad de conocer, en lugares como Venecia, Amsterdam, Liorna, Hamburgo, Londres, Bayona, Burdeos, Curaçao, Nueva York, Surinam, etc. Distintos autores de la época, como Espinosa o Van Praag, denominaron a estos sefardíes «almas en litigio», pues el reencuentro con el judaísmo oficial generó en ellos un sinfín de cuestiones e interrogantes y graves crisis de identidad, y a la vez proporcionó una ola de creatividad cultural muy acusada. Todos los autores señalan —Kaplan también— que estos judíos procedentes de España se veían a sí mismos como parte de lo que en aquel tiempo se conocía como «nación» o «naçao» hispano-portuguesa.

> Era ésta [dice Kaplan] una manera de reivindicar su apego a la rama sefardí del mundo judaico y de evocar a la vez su orgullo por pertenecer al linaje de «la Diáspora de Jerusalem en Sefarad» [14].

Una vez introducido el tema, el autor hace un recorrido por los distintos países de Europa occidental y de América que acogieron a los judíos, haciendo hincapié en aquellas ciudades donde el asentamiento fue más fecundo por distintas razones: Bayona y Burdeos, en Francia, señalando que en este país hasta el reinado de Luis XV no pudieron vivir como judíos; Roma, Ferrara, Venecia, Liorna, etc., en Italia, poniendo de manifiesto la división entre judíos ponentinos y levantinos que tanto contribuirán al desarrollo económico de la época, basado en el comercio. Esta misma prosperidad económica es constatable en las ciudades de Europa donde se asentaron: Amsterdam, Hamburgo, Londres, etc., aunque en éstas también es muy señalada la cuestión cultural.

[14] Y. Kaplan, *op. cit.*, p. 39.

Con respecto a la importancia decisiva que tuvieron los judíos en el ámbito económico, hay que señalar con J. I. Israel [15] que sería totalmente erróneo afirmar que introdujeron innovaciones y menos algún ímpetu nuevo o especial al progreso del capitalismo como creía Sombart. Las técnicas del comercio, las finanzas y la industria judías no diferían un ápice de otras, excepto en que un sistema opresivo de limitaciones de Estado, municipios y gremios privaba a los judíos de la mayoría de los mercados de venta al por menor y oficios. Pero lo que hizo a los judíos importantes fue la coordinada penetración de sefardíes, askenazíes y «marranos» portugueses en varios comercios cruciales de tránsito este-oeste, coloniales y de metales preciosos. Las comunidades judías en Europa hicieron circular metales preciosos y préstamos de una manera más rápida y eficiente que cualquier otra red o grupo.

Pero la importancia de los judíos en la vida de Europa de esta época está marcada también por la cultura, aunque ésta se desarrolló en los siglos XVII y XVIII. Hombres como Luria, Loew, Herrera, Montalto, Leone Modena, Levi Morteira, Menasseh Ben Israel, Orobio de Castro y Espinosa dejaron mucha huella en la cultura de la época.

Como es natural, y siguiendo las líneas generales de esta obra, el autor dedica una atención pormenorizada a la ciudad de Amsterdam, como uno de los focos más señalados del sefardismo europeo de los siglos XVII a XX. No olvida señalar, asimismo, la importancia de Hamburgo y Londres, destacando la labor de los judíos londinenses en el período republicano para mejorar su situación, intentando la abrogación del decreto de expulsión formulado contra ellos en 1920, y la oposición de los comerciantes de la ciudad por el peligro de competencia que la población judía representaba.

Con respecto a América, señala Kaplan cómo los judíos españoles y portugueses se convirtieron en un factor colonizador deseado por todas las potencias interesadas en penetrar en el Caribe [16], pues los vínculos con los cristianos nuevos de América los convertía en un importante nexo social con la población hispana del continente recién conquistado. Y por estas razones muy pronto se les permitió que practicaran su culto y dispusieran de sinagogas.

[15] J. I. Israel, *European Jewry in the age of Mercantilism (1550-1750)*, pp. 253-254.
[16] J. Kaplan, *op. cit.*, p. 66.

El Imperio Otomano, excepto Egipto, lo estudia el profesor Jacob Barnai, también de la Universidad Hebrea de Jerusalén. El autor hace un recorrido cronológico diseñando las peculiaridades de cada época, pues son muy distintos —en los asentamientos sefardíes del Imperio Otomano— los siglos XVI y XVII, por ejemplo. La primera época coincide prácticamente con la formación del propio imperio y con un período de gran esplendor político-económico, y la segunda con la decadencia.

Cuando llegaron los expulsados de Sefarad se encontraron con una amplia gama en el judaísmo otomano: judíos romaniotas asentados allí desde los tiempos de Roma, judíos arabizados, askenazíes, caraítas, etc., quizá por eso los judíos sefardíes se organizaron en *Qehalim* según su origen y procedencia. La diversidad es, pues, característica de la primera época. Poco a poco, el enfrentamiento se produjo sobre todo entre romaniotas y sefardíes, que eran los más definidos culturalmente. Las principales comunidades de este primer período serán Salónica y Safed, centros textiles de gran importancia y focos de irradiación cultural. Explica el profesor Barnai cómo esto se debe a la gran libertad de actividad y movimientos de que gozaron los judíos recién llegados de España y Portugal. Esta libertad fue la que les permitió escalar los más altos puestos políticos y económicos.

Todo esto cambió en el siglo XVII, pues si bien se puede definir el siglo XVI como «el siglo en que se crearon las estructuras jurídicas y organizativas del judaísmo otomano y se consolidó en él la hegemonía sefardí» [17] esto se debió, en gran parte, a la prosperidad otomana. En el siglo XVII comienza la decadencia del imperio debido a una serie de causas que Barnai explica, y esta decadencia repercute negativamente en los judíos. Aunque, indudablemente, hay fenómenos aislados de crecimiento, como es el caso de la ciudad de Esmirna. Pero la crisis económica del imperio, por un lado, y la repercusión, también económica, del occidente europeo, por el otro, propiciaron la lenta penetración de establecimientos económicos europeos en las ciudades portuarias y comerciales del imperio a partir de finales del siglo XVI: las famosas Compañías de Levante, que además empezaron a potenciar a los cristianos, en detrimento de los judíos.

[17] J. Barnai, *op. cit.*, pp. 84 y ss.

Muy importante en este proceso de penetración de Occidente en Oriente fue el desarrollo de la institución de las capitulaciones, que otorgaba privilegios políticos, jurídicos, económicos y religiosos a los súbditos de países de Europa que se asentaron en el Imperio Otomano. Esto contribuyó al debilitamiento del imperio. Y debilitada la estructura política central, comenzó el declive de los sefardíes, que habían logrado imponerse a los demás grupos judíos, es decir, que eran potentes en gran medida por el entendimiento con las autoridades. Y si al período anterior le hemos llamado de diversidad, a éste se le puede señalar como de homogeneidad del judaísmo otomano.

Otra explicación al desarrollo económico-cultural de los sefardíes en el Imperio Otomano lo atribuye Barnai a la poca capacidad de asimilación de éste. Aunque también es cierto que los otomanos influyeron sobre aquellos en algunas cuestiones económicas y jurídicas, lo cual planteó a los judíos problemas *halákicos* serios en temas como la esclavitud —prohibida en el judaísmo—, los matrimonios mixtos, la prostitución, etc.; se puede hablar, por tanto, de una interconexión entre ambas sociedades.

Mención aparte merece la crisis espiritual que produjo en los judíos del imperio el sabateísmo, la aparición del falso mesías Šabbětay Ṣĕḇi que arrastró a muchos tras de sí y dejó diezmado el judaísmo balcánico-turco en los siglos XVII-XVIII.

El poblamiento judío de Palestina, de origen sefardí en su mayoría, se compuso de muchas comunidades rurales pequeñas, pero entre ellas destaca Safed, en el siglo XVI. Esta ciudad declinará a finales de la centuria cuando comienza la decadencia general del imperio, y será sustituida por Jerusalén en el siglo XVII. Interesante es también, como constata el autor del capítulo, la ayuda financiera que comenzarán a recibir en Palestina de los judíos de la diáspora, así como el impacto del sabateísmo que inicialmente parece que arrasa, y después se diluye sin dejar rastro.

Los siglos XIX y XX son de tensiones sociales e intentos de reformar las anquilosadas estructuras de lo que se llamó «el hombre enfermo del Bósforo». En estos intentos de modernización ilustrada trataron de colaborar muchos sefardíes, pero la incorporación fue lenta y superficial por la dura lucha que se produjo entre judíos ilustrados-reformistas y judíos ortodoxos: dos concepciones del mundo y de la vida diametralmente opuestas. A finales del siglo XIX y principios del XX se observan

grandes intercambios migratorios entre distintas zonas del propio imperio y de éste hacia América y Palestina.

El tratamiento pormenorizado de la ciudad de Salónica nos permite conocer algo más de uno de los centros más importantes del sefardismo:

> la «Jerusalem de los Balcanes» que era en gran medida autónoma, con instituciones propias y tenía una fuerza política y económica mucho mayor que las otras comunidades del Imperio Otomano y del mundo judío de entonces [18].

Esto se debió a que cuando los sefardíes llegaron a Salónica no encontraron otras comunidades de judíos como sucedió en otros puntos del Imperio Otomano, y se pudieron organizar a su gusto desde el principio, también se debió, qué duda cabe, a la situación estratégica de la ciudad, camino tanto hacia Europa septentrional como occidental y oriental.

El profesor Jacob Landau, de la Universidad Hebrea de Jerusalén, escribe las páginas correspondientes a Egipto, pues se trata de un gran conocedor de esta zona del Imperio Otomano; tiene varias publicaciones en este sentido. Señala el autor cómo, a diferencia de lo que sucedió en otras partes del imperio, los judíos en Egipto nunca consiguieron tener relevancia política [19], aunque sí que la tuvieron, como es habitual, en el campo de las finanzas, y sus creaciones culturales y organización comunitaria también sobresalieron. Comienza estudiando los aspectos demográficos, número y distribución, aspectos institucionales y de organización de la comunidad con una interesante aportación sobre las elevadas funciones del rabinato en esta zona, así como el papel insustituible de carniceros, circuncidadores, cantores, escribanos, etc. Señala cómo los tribunales de justicia fueron uno de los pilares de la autonomía de la comunidad, y detalla la fecundidad cultural de los judíos egipcios. Asimismo, destaca la participación de éstos en el comercio internacional del oro, plata, tejidos costosos y esclavos (Alejandría y El Cairo). Señala el autor —¿cómo no?, si es una línea general y todos la destacan— la decadencia que sobreviene a los judíos en el XVIII,

[18] *Ibid.*

[19] J. Landau, *op. cit.*, p. 152.

para mejorar de nuevo a mitad del XIX con la construcción de Suez y el comienzo de la modernización.

La insigne investigadora Sarah Leíbovici, desgraciadamente fallecida en diciembre de 1990, y a quien quisiéramos rendir homenaje póstumo desde estas líneas, es quien se ha encargado de estudiar para nuestro libro la diáspora sefardí en África del norte, aproximadamente los actuales Marruecos, Argelia y Túnez. La autora hace una especie de introducción amplia que va desde 1391, en que comienzan las persecuciones de cierta entidad en España, a 1492, cuando se produce la expulsión. Durante todo el siglo es constante la migración sefardí a África y evoca la autora sobre todo a las grandes personalidades, los puertos en donde embarcaron para el exilio, las ciudades a las que arribaron, la organización de los *megorashim,* o comunidad de los expulsados de Castilla, a nivel social, religioso y jurídico, principalmente, pues fueron muchos los letrados que llegaron a concentrarse en Marruecos y especialmente en Fez. Fue tal la importancia de los sefardíes, señala la autora, que a principios del siglo XVI ya se habían impuesto sus criterios jurídicos y organizativos sobre los de los judíos autóctonos.

La lista de apellidos que enumera la autora son un índice claro de su procedencia: Albo, Amigo, Huerta, Laredo, etc. Asimismo, la nomenclatura dineraria: reales, duros, etc.

Siendo ciudades, las del norte de África, que en estos años pasaron sucesivamente de manos españolas a portuguesas y viceversa, es notable comprobar la capacidad de asimilación que tuvieron los sefardíes, como señala la doctora Leibovici. También destaca su actividad como intermediarios entre los conquistadores y las autoridades marroquíes, y —¿cómo no?— el oficio de *trujamán* o intérprete de la lengua arábiga, tan frecuente entre los judíos. Todo ello en el marco de una gran diversidad de comunidades de acuerdo con el origen y procedencia. Muy interesante es la conexión entre ellas vista a través de la correspondencia que ha manejado la autora.

En la zona argelina, la convivencia de los judíos con los turcos y la piratería fue constante, pero sólo comenzó su preocupación cuando Carlos I de España empezó a intervenir en la zona. De hecho, cuando fue conquistada Orán los judíos tuvieron que marcharse de allí. Destacable es, asimismo, el importante tráfico comercial que se establece entre esta zona y la de Túnez con la ciudad de Liorna, destacado núcleo sefardí de Italia. A Túnez llegaron pocos sefardíes, pero está bien atesti-

guada la presencia de grandes personalidades del judaísmo como, por ejemplo, A. Zacuto, el famoso astrónomo.

La autora dedica unas páginas al final de su capítulo a hablar de la importante emigración que se produce desde la zona marroquí hasta América, señalando los principales asentamientos que eligieron estos sefardíes y las actividades a las que se dedicaron y haciendo constar que esta página de los judíos africanos en América está por investigar todavía.

Las líneas correspondientes al gran foco sefardí del norte de África (Tetuán) las ha escrito Juan Bautista Vilar, especialista en el tema, catedrático de historia contemporánea de la Universidad de Murcia y autor de la obra más sólida y conocida sobre el asunto: *La judería de Tetuán* [20]. En su capítulo resume apretadamente el origen y desarrollo de esta comunidad y el prestigio que sus instituciones, sobre todo las jurídicas, lograron alcanzar en el mundo sefardí. Así como la importancia que llegó a tener como centro agrícola y mercantil. Señala la decadencia del siglo XVIII, el posterior resurgimiento del XIX y el ocaso total a finales del mismo, a causa, entre otras, de la guerra hispano-marroquí de 1859-1860, cuyo escenario fue precisamente la región de Tetuán [21]. Acompaña su capítulo con unas tablas sumamente interesantes acerca de la emigración que se produce desde esta zona a otros puntos del territorio sefardí, y especialmente a América.

Pienso que sería hasta cierto punto reiterativo detallar algo más acerca de cada uno de los capítulos de este libro. Dejemos, pues, que sean los propios autores quienes, como especialistas que son en sus temas respectivos, nos acerquen a esos sefardíes, testigos de España en el mundo entero durante cinco siglos. En la última parte de este trabajo, en el capítulo sobre Sefarad-sefardíes, se diseñan las líneas generales de la política española —la Madre Patria, como llaman a España en algunas de estas comunidades—, a lo largo de este tiempo. Lo que se ha pensado y hecho, y lo mucho que queda por pensar y hacer.

[20] J. B. Vilar, *La judería de Tetuán.*
[21] *Ibid.*

JOSEF KAPLAN

II. LOS SEFARDÍES EN EUROPA

El mundo sefardí occidental

Las comunidades sefardíes occidentales, a diferencia de las fundadas por los judíos españoles y portugueses en el norte de África y en el Imperio Otomano, no surgieron inmediatamente después de la expulsión de España en 1492 y de los trágicos acontecimientos en Portugal en los años 1496-1497, que culminaron con la conversión forzosa al cristianismo de toda la judeidad radicada en aquel país. La formación del mundo sefardí occidental fue el resultado de un arduo y complejo proceso histórico que se extendió a lo largo de los siglos XVI y XVII, y que alcanzó su plena madurez durante el primer cuarto del siglo XVIII.

Los creadores de esta diáspora fueron en su gran mayoría conversos que después de haber vivido durante generaciones como «cristianos nuevos» en la Península Ibérica, emigraron de España y Portugal para retornar públicamente a su fe ancestral. En la mayoría de los sitios en los cuales se establecieron no existían, antes de su llegada, ningún tipo de comunidades judías [1]. Es importante reiterar, además, que estos inmigrantes llegaron a sus países de refugio provistos de conocimientos cabales en materia judaica; varias generaciones de persecución inquisitorial lograron desnutrir de judaísmo al mundo de los conversos españoles y portugueses, y alejar a éstos de sus fuentes de conocimiento de la

[1] Sobre este tema, véase Y. H. Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto: Isaac Cardoso. A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics,* Nueva York y Londres, 1971.

religión mosaica. Los procesos inquisitoriales en España y Portugal desde mediados del siglo XVI nos revelan generalmente el mundo criptojudío empobrecido en cuanto al dominio de la práctica judaica [2]. Pero fueron precisamente estos inmigrantes quienes, a pesar de sus carencias en conocimiento del judaísmo, fundaron los grandes centros sefardíes en lugares como Venecia, Amsterdam, Liorna, Hamburgo, Londres, Bayona, Burdeos, Curaçao, Nueva York, Surinam, etc., durante los siglos XVI a XVIII. Las comunidades que fueron creando, a medida que ellos mismos iban recuperando su identidad judía, fueron generalmente las primeras comunidades hebreas que tuvieron la oportunidad de conocer. Esta aseveración, de por sí tan paradójica, debe de ser considerada por todo aquel que quiera descifrar la compleja mentalidad del mundo sefardí en tiempo de Uriel d'Acosta y Baruj Espinosa, G. Gebhardt y J. A. Van Praag denominaron a estos sefardíes «almas en litigio», y ninguna definición puede ser más acertada [3]. Estos ex «cristianos nuevos», víctimas de la persecución inquisitorial y de los estatutos de la «limpieza de sangre», se plegaron públicamente a la fe de sus antepasados, después de haber vivido durante varias generaciones totalmente distanciados del mundo judío tradicional.

El reencuentro con el judaísmo oficial generó en ellos un sinfín de cuestiones e interrogantes, que culminaron en ciertos casos en graves crisis de identidad. Pero, al mismo tiempo, ese reencuentro provocó en la mayoría de los casos la necesidad de restablecer los nuevos límites de la identidad judía recuperada. Es así como el que fuera «cristiano nuevo» en la Península Ibérica, considerada por ellos «terra de idolatría», se convirtió en «judío nuevo», en las llamadas por ellos «terras de judesmo»; es decir, en aquellos territorios en donde se les permitió declarar libre y públicamente su adhesión a la fe israelí [4].

[2] Para una visión general del criptojudaísmo en España y Portugal, véanse H. Beinart, «The Converso community in 16th and 17th Century Spain», en R. D. Barnett (ed.), *The Shephardi Heritage*, vol. 1, Londres, 1971, pp. 457-478; L. S. Révah, «Les Marranes Portugais et l'Inquisition au XVIe siècle», *ibidem*, pp. 479-526; Y. H. Yerushalmi, «Professing Jews in Post-Expulsion Spain and Portugal», *Salo Wittmager Baron Jubilee Volume*, Eng. Section, Jerusalén, 1974, pp. 1.023-1.058.

[3] Véase C. Gebhardt, *Die Schriften des Uriel da Costa*, Amsterdam, Heidelberg y Londres, 1922; J. A. van Praag, «Almas en litigio», *Clavileño*, 1950, pp. 14-16.

[4] Sobre el concepto «terras de idolatría», véase Y. Kaplan, «The Travels of Portuguese

Esta reconversión engendró una ola de creatividad cultural de rasgos muy particulares: múltiples obras literarias, de todo género, fueron escritas por los «judíos nuevos», en español y en portugués, desde mediados del siglo XVI hasta los albores de la revolución francesa. Ninguna otra diáspora en el mundo judío había creado hasta entonces una producción literaria tan rica en lenguas vernáculas. Esta creación literaria, que dio expresión al restablecido vínculo con lo judío de estos sefardíes, no sólo fue concebida en las lenguas ibéricas sino que toda ella está impregnada además de valores culturales que forman parte integral del mundo intelectual iberocristiano. Incluso en sus polémicas anticristianas y en sus tratados apologéticos se puede detectar, con suma frecuencia, el uso de una terminología cristológica que adquirieron durante su estancia en España y Portugal. Todo ello pasó a ser parte esencial de su legado espiritual.

Los miembros de la diáspora sefardí occidental se veían a sí mismos como parte de lo que en aquel tiempo se conocía como «nación», o «nação», hispano-portuguesa. Era ésta una manera de reivindicar su apego a la rama sefardí del mundo judaico y de evocar a la vez su orgullo por pertenecer al linaje de «la diáspora de Jerusalén en Sefarad». Nunca olvidaron el destacar su pertenencia a la clase aristocrática del pueblo judío y algunas de sus familias se consideraban directamente vinculadas a la dinastía real davídica. Pero no se debe olvidar que en boca de ellos el término «nación» incluía generalmente también a los conversos de origen judaico que seguían permaneciendo en la Península Ibérica o continuaban llevando una vida criptojudía fuera de España y Portugal.

Los asentamientos sefardíes en Europa occidental en el siglo XVI

Cabe señalar que no pocos conversos, especialmente entre los que eran de origen portugués, se habían establecido ya en diferentes localidades europeas occidentales desde comienzos del siglo XVI. Pero, como casi todo el oeste europeo mantenía cerradas sus puertas a los judíos,

Jews from Amsterdam to the "Lands of Idolatry" (1644-1724)», en Y. Kaplan (ed.), *Jews and Conversos: Studies in Society and the Inquisition*, Jerusalén, 1985, pp. 197-224.

estos inmigrantes no tuvieron otra alternativa que la de mantener allí oculto su vínculo judío y aparentar una identidad cristiana que, en muchos casos, les era ajena. Nos han llegado no pocos testimonios que reflejan con clara evidencia que muchos de los refugiados conversos en Europa occidental durante este período seguían manteniendo clandestinamente su apego a la fe mosaica y en ciertos casos incluso establecieron estrechos contactos con algunos centros sefardíes en el Imperio Otomano.

En los Países Bajos, que por aquel entonces formaban parte del poderoso Imperio Español, se estableció una dinámica colonia de mercaderes «cristianos nuevos», portugueses en su mayoría, cuyo centro principal se fijó en Amberes. Su exitosa labor económica no logró borrar, ciertamente, el estigma de «criptojudíos» con el que fueron marcados y después de habérseles acusado de ejercer clandestinamente el judaísmo, fueron expulsados de la ciudad a mediados del siglo XVI, durante el reinado de Carlos I. Pero esta expulsión no logró extirpar a los «cristianos nuevos» de los territorios flamencos. Una generación más tarde fueron precisamente los núcleos de «cristianos nuevos» establecidos en los Países Bajos del sur quienes aportaron una importante contribución al caudal inmigratorio converso que llevó a la creación de los nuevos centros sefardíes en el noroeste europeo a finales del siglo XVI y principios del XVII [5].

En Francia, país del que fueron expulsados los judíos en 1394, se radicaron decenas de conversos portugueses a partir de la primera mitad del siglo XVI. Obviamente, muchos conversos que huían del peligro inquisitorial preferían refugiarse en las vecinas localidades fronterizas de Francia, especialmente al suroeste del reino galo. En 1550, el rey Enrique II les otorgó, a través de sus famosas *Lettres Patentes,* el permiso oficial de poder establecerse en cualquier parte del territorio francés y gozar de la protección real. Desde entonces, en sitios como Bayona, Burdeos, Labastide-Clairence, Peyrehorade, etc., se fueron formando asentamientos de «cristianos nuevos portugueses», que en su mayoría eran criptojudíos [6]. Casi todos estos asentamientos perduraron bajo es-

[5] Sobre los «cristianos nuevos» en Amberes véase el exhaustivo trabajo de H. Pohl, *Die Portugiesen in Antwerpen (1567-1648). Zur Geschichte einer Minderheit,* Wiesbaden, 1977.

[6] Hay una extensa literatura sobre la historia de los «cristianos nuevos» en Francia.

tas mismas características hasta comienzos del siglo XVIII, cuando Luis XV les permitió declarar abiertamente su judaísmo. El privilegio otorgado en junio de 1723 en Meudon les concedió el derecho de ejercer libremente su culto judaico, y desde entonces las «Nations Portugaises» de las diferentes localidades se fueron convirtiendo paulatinamente en «Nations Juives Portugaises». Cabe señalar que los mercaderes lusitanos en Francia gozaron incluso durante el «período criptojudío» de una relativa tolerancia que les permitía manifestar su identidad judía, aunque fuera tan sólo en la clandestinidad, sin sentirse amenazados por las pesquisas inquisitoriales. Incluso pudieron mantener una organización interna, aunque fuera tan sólo rudimentaria y estrechar vínculos con algunos de los centros sefardíes declarados abiertamente judaicos [7]. Durante todo el siglo XVII fueron relativamente pocas las persecuciones de las que fueron víctimas. En 1619 estalló un motín en San Juan de Luz donde una mujer portuguesa fue acusada de profanar una hostia. Una ola de sospechas que irrumpió en Ruán en 1632, puso fin al asentamiento portugués allí establecido. La ciudad de Tolosa de Francia fue testigo de un auto de fe en 1685, en el que siete portugueses fueron condenados a la hoguera por judaizantes [8]. Pero fuera de estos episodios excepcionales nada perturbó la vida de los «cristianos nuevos» de origen portugués y español que continuaron desarrollando su criptoju-

Véanse, entre otros, Th. Malvézim, *Histoire des Juifs à Bordeaux,* Burdeos, 1875 (reimp. Marsella, 1976); H. Léo, *Histoire des Juifs de Bayonne,* París, 1983 (reimp. Marsella, 1976); G. Cirot, *Recherches sur les Juifs espagnols et portugais à Bordeaux,* vol. I, Burdeos, 1908; G. Nahon, *Les 'Nations' juives portugaises du Sud-Ouest de la France (1684-1791). Documents,* París, 1981; *idem,* «The Sephardim of France», en R. D. Barnett y W. M. Schwab (eds.), *The Sephardi Heritage,* vol. II, Grendon, 1989, pp. 46-74; S. Schwarzfuchs (ed.), *Le Registre des Delibérations de la Nation Juive Portugaise de Bordeaux* (1711-1787), París, 1981.

[7] *Cfr.* G. Nahon, «Les rapports des communautés judeo-portugaises de France avec celle d'Amsterdam au XVIIe et XVIIIe siècles», *Studia Rosenthaliana,* 10 (1976), pp. 37-38; 175-188.

[8] Sobre los «cristianos nuevos» en Ruán véanse C. Roth, «Les Marranes à Rouen, un chapitre ignoré de l'histoire des juifs de France», *Revue des Etudes Juives,* 88 (1929), pp. 113-155; I. S. Révah, «Le premier établissement des Marranes portugais à Rouen (1603-1607)», *Annuaire de l'Institut de Philologie de d'Histoire orientale et slave,* 13 (1953), pp. 539-552; H. Beinart, «La Inquisición española y su actividad fuera de España», *Memorias del quinto congreso mundial de estudios judaicos,* vol. II, Jerusalén, 1972, pp. 55-73 (en hebreo); sobre Tolosa, véase Z. Szajkowski, «An Auto-Da-Fe against the Jews of Toulouse in 1685», *Jewish Quaterly Review,* 49 (1958-1959), pp. 278-281; E. Szapiro, «Les Marranes à Toulouse en 1685, groupe socio-économique, familial ou communautaire», *Archives Juives,* 14 (1978), pp. 68-70.

daísmo en el reino francés. La población local y también las autoridades regionales y estatales prefirieron generalmente desentenderse de las prácticas judaicas ejercidas con la mayor discreción por los miembros de las «Nations Portugaises». Se sabe, incluso, de casos en los cuales los sacerdotes católicos se prestaban a cierta complicidad con quienes insistían en ejercer su ritual criptojudío: es así como después de acompañar el féretro hasta la entrada del cementerio, se retiraban para permitir que los congregantes portugueses prosiguieran con la ceremonia de acuerdo a la ley mosaica. Cabe señalar que en ciertas localidades los portugueses solían enterrar a sus muertos en sus propios cementerios, y a partir de los años sesenta del siglo XVII, aparece señalado en algunas lápidas el año de la creación del mundo, en lugar de la fecha correspondiente al calendario cristiano [9]. A partir del siglo XVIII, estas expresiones criptojudaicas se fueron pronunciando con mayor claridad, y desde el reconocimiento oficial por parte de la autoridad real se convirtieron en manifestaciones cabales de un judaísmo firme y declarado. Si bien en materia religiosa estas comunidades siguieron manteniendo cierto grado de dependencia respecto a los grandes centros sefardíes, como el de Amsterdam, por ejemplo, que por aquel entonces había logrado su máximo apogeo, con todo lograron desarrollar una creatividad cultural independiente con características peculiares. Esto se percibe claramente en la vasta creación literaria producida en Bayona y Burdeos, que fueron las dos comunidades más importantes del sefardismo francés. El centro de Bayona se destacó principalmente por la intensa actividad judaica que caracterizó su vida comunitaria a lo largo del siglo XVIII. La «Nation Juive Portugaise» de Burdeos puso mayor hincapié en la esfera económica, en la que descollaron algunos de sus miembros más adinerados. Los judíos de esta ciudad, cuyo fervor religioso fue mucho menos pronunciado que el de sus correligionarios de Bayona, se destacaron más en la creación de valores culturales laicos.

Pero volvamos a las vicisitudes de los refugiados sefardíes en el occidente durante el siglo XVI y concentremos nuestra atención en lo acon-

[9] G. Nahon estudió muy detalladamente los cementerios de «cristianos nuevos» en el suroeste de Francia. Véase su trabajo «Inscriptions funéraires hebraïques et juives à Bidache, Labastide-Clairance (Basses Pyrénées) et Peyrehorade (Landes). Rapport de mission», *Revue des Etudes Juives*, 127 (1968), pp. 223-252, 347-365; 128 (1969), pp. 349-375; 130 (1971), pp. 195-230.

tecido en los estados italianos. En ciertos casos Italia pudo servir de alternativa viable para no pocos conversos ya desde los primeros años después de la expulsión de España. Hasta entonces, la población judía en los diferentes estados italianos era muy reducida, y debido a su gran dispersión geográfica, su presencia social y cultural casi permaneció desapercibida. En ciertos lugares como en Roma y Ferrara, por ejemplo, hallaron asilo algunos de los expulsados de España en 1492, y tal vez puedan ser considerados estos exilados como los pioneros del judaísmo sefardí en Italia. Pero las primeras corrientes inmigratorias que imprimieron un sello significativo en el judaísmo sefardí italiano llegaron en la cuarta década del siglo XVI. Por aquel entonces comenzaron a establecerse en diferentes localidades italianas grupos de judíos levantinos provenientes del Imperio Otomano, de los cuales un elevado porcentaje era de origen ibérico. A ellos se fueron sumando, por aquellos mismos años, nuevas olas de refugiados lusitanos que escaparon de las primeras persecuciones inquisitoriales en Portugal. No todos los conversos que arribaron al territorio italiano optaron por plegarse al judaísmo. No faltaron quienes prefirieron mantener la identidad cristiana —algunos por convicción religiosa, otros por conveniencia social y económica—. Pero una importante masa de estos refugiados optó por asumir declaradamente su identidad judía. En Italia se les designaba con el nombre de «ponentinos», para diferenciarlos de los «levantinos» que llegaron del oriente. Estos nuevos inmigrantes, tanto levantinos como ponentinos, se convirtieron después de poco tiempo en un factor económico de importante envergadura. Después de establecerse en su nueva tierra se integraron a una extensa red de firmas comerciales y financieras que se extendía desde el Imperio Otomano hasta los Países Bajos y aunaba intereses económicos de judíos y conversos por igual. Muchos de ellos se destacaron como empresarios de gran inventiva y banqueros de vastos recursos y en conjunto desempeñaron un papel preponderante en el tráfico mediterráneo, muy particularmente en el que se llevaba a cabo entre Italia y el Imperio Otomano. Su experiencia comercial y su predisposición a la aventura económica los convirtió en un elemento social codiciado por muchos príncipes y gobernantes italianos. Tampoco los papas pudieron permanecer indiferentes ante las amplias posibilidades comerciales que estos mercaderes y hombres de negocios les abrían. Es así que incluso los príncipes de la Iglesia católica optaron por no prestar atención al origen de aquellos judíos ponentinos, que no eran sino

ex «cristianos nuevos» que habiéndose desentendido de su bautismo se plegaron la fe judaica. Para evitarles inconvenientes con cualquier autoridad secular o eclesiástica, les fueron otorgados privilegios y franquicias que los excluían de toda posible investigación respecto a su pasado. Esta actitud tan magnánima, condicionada por un evidente pragmatismo, permitió el establecimiento de comunidades sefardíes en Ancona, Ferrara y Florencia [10]. El puerto de Ancona, tan importante para la economía del estado papal, se convirtió, gracias a la actividad de sus mercaderes judíos, en un centro vital para el tráfico con Ragusa y desde allí con Vallona, Salónica y Constantinopla. Esta situación cambió radicalmente en tiempos de Pablo IV. Este Papa, desconcertado por lo que para él no podía ser percibido sino como el peor de los sacrilegios, anuló todos los privilegios concedidos por sus antecesores a los judíos de su Estado. Después de haber sido acusados de haber incurrido en la herejía judaizante, 25 judíos de Ancona fueron quemados en la hoguera. Este acontecimiento desencadenó una agresiva reacción por parte del mundo sefardí. Bajo la iniciativa de doña Gracia Méndez, una ilustre ex conversa, radicada en el Imperio Otomano, que se hallaba al frente de una importante firma financiera, fue organizado un boicot judío contra el puerto de Ancona, con el propósito de vengar la muerte de los 25 mártires. Hubo quienes especulaban con la idea de que el puerto de Pesaro podría tal vez reemplazar al de Ancona y convertirse en el nexo principal con la región levantina. Pero a pesar del aparente interés que mostrara en un principio el duque de Pesaro por tal proyecto, nada llegó a concretarse, ante la profunda decepción de los hombres de negocios de la «nación» [11].

[10] Sobre el establecimiento del centro sefardí en Ancona véase A. Toraff, «L'Universitas Hebraeorum Portugallensium di Ancona nel cinquecento; Interessi economici e ambiguità religiosa», en *Mercati, Mercanti denaro nelle Marche (secoli XIV-XIX), Atti e Memorie della Deputazione di Storia Patria per le Marche,* 87 (1982), pp. 115-145; sobre los judíos españoles y portugueses en Ferrara véase L. Modona, «Les exilés d'Espagne à Ferrare en 1493», *Revue des Etudes juives,* 15 (1887), pp. 117-121; A. Balleti, *Gli Ebrei e gli Estensi,* Reggio Emilia, 1930; A. DiLeone Leoni, «Gli ebrei sefarditi a Ferrara da Ercole I a Ercole II; nuove ricerche e interpretazione», *La Rassegna Mensile di Israel,* 52 (1986), pp. 406-443; sobre la comunidad en Florencia véase M. D. Cassuto, *Los Judíos en Florencia durante el Renacimiento,* Jerusalén, 1967, pp. 56, 69, 71, 133-137 (en hebreo).

[11] Véanse, relativo a este episodio y sus consecuencias, I. Sonne, «Une source nouvelle pour l'histoire des martyrs d'Ancone», *Revue des Etudes Juives,* 89 (1930), pp. 360-380; A. Toraff, «Nuova luce sui Marrani di Ancona (1556)», *Studi sull'Ebraismo Italiano in memoria di Ce-*

Venecia se convirtió indudablemente en el centro más importante de la diáspora sefardí occidental, desde finales del siglo XVI. Pero los comienzos fueron también allí sumamente modestos y limitados. Muchos conversos de la Península Ibérica, conocidos en Venecia bajo el despectivo nombre de *marrani* (marranos), optaron por mantener su identidad cristiana. Otros continuaron con la doble vida de criptojudíos que los caracterizara en la Península Ibérica. A mediados del siglo XVI fueron expulsados de la ciudad todos los habitantes «cristianos nuevos», ante la firme e insistente presión de los comerciantes locales. Pero cuando las autoridades de la República Veneciana tomaron conciencia de que los comerciantes judíos levantinos y ponentinos por igual, eran los únicos predispuestos a tomar sobre sí los riesgos que acarreaban las largas y peligrosas travesías al Oriente, optaron finalmente por otorgarles en el año 1589 un muy ventajoso privilegio. Este documento concedía a los *Ebrei Levantini e viandanti,* que así lo desearan, establecerse en la ciudad de Venecia y de esa manera sirvió de base para la creación de las respectivas comunidades de judíos levantinos y ponentinos en aquella ciudad. Pocos años antes, en 1577, un sefardí llamado Daniel Rodríguez propuso al Senado veneciano la construcción de un puerto en Spalato que reemplazara al de Ragusa y convirtiese de esa manera a Venecia en el nexo principal del tráfico marítimo entre el Occidente y el Imperio Otomano [12].

No todos los esfuerzos por establecer colonias judías en los Estados italianos fueron coronados por el éxito. La idea original de Emanuel Filiberto, duque de Saboya, de competir con Venecia por medio del desarrollo del puerto de Niza, no pudo convertirse en realidad. Después de haber redactado un detallado privilegio en el año 1572, que tenía como objetivo principal atraer a conversos portugueses al Ducado de Saboya, ofreciéndoles el libre ejercicio de su judaísmo y condiciones económicas muy favorables, tuvo que desistir del proyecto, an-

cil Roth, Roma, 1974, pp. 261-289; R. Segre, «Nuovi documenti sui marrani d'Ancona (1555-1559)», *Michael,* 9 (1985), pp. 130-233.

[12] Sobre los judeoconversos y sefardíes en Venecia véase C. Roth, *The History of the Jews in Venice,* Filadelfia, 1930 (reimp. Nueva York, 1975); B. Pullan, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice, 1550-1670,* Oxford, 1983; B. Ravid, *Economics and Toleration in Seventeenth Century Venice, Jerusalén,* 1987; *idem,* «The first Chapter of the Jewish Merchants of Venice, 1589», *American Jewish Studies Review,* 1 (1976), pp. 187-222.

te la fuerte presión de la Monarquía española y de la Santa Sede en Roma [13].

En cambio, Fernando I, duque de Toscana, logró atraer a un buen número de conversos, principalmente portugueses, a radicarse en las ciudades de Liorna y Pisa. También este príncipe acariciaba la ambición de convertir el puerto de Liorna en un centro mercantil internacional, y después de haber negociado detalladamente las condiciones redactó, el 10 de junio de 1593, un privilegio sumamente favorable a la presencia de los ex conversos ibéricos, en el que les invitaba a establecerse en las dos ciudades ya mencionadas. Éste fue el comienzo de la próspera comunidad sefardí de Liorna que floreció durante los siglos XVII y XVIII, heredando el antiguo esplendor del centro judío veneciano [14].

Las comunidades de Amsterdam y de Hamburgo

La rebelión de la Unión de las Siete Provincias contra el dominio español en los Países Bajos del norte desencadenó una serie de acontecimientos que fueron muy propicios al establecimiento de los grandes centros del judaísmo sefardí en el noreste europeo. Ya Guillermo el Silencioso había mantenido contactos con banqueros judíos a fin de obtener de ellos algún apoyo financiero. Pero el clima aún no era favorable para un cambio profundo en la actitud hacia los judíos, que permitiera su establecimiento en aquellas tierras. Los consejos municipales, en cuyas manos estaba la decisión de otorgar o no el permiso para radicarse en sus ciudades, seguían siendo fieles a la tradicional política antijudía. Pero la caída de Amberes en 1585 en manos de las fuerzas españolas provocó una impresionante ola inmigratoria y muchos comerciantes calvinistas de aquella ciudad prefirieron refugiarse en las Provincias del

[13] H. Beinart, «El establecimiento de los sefardíes en Saboya», en D. Carpi y otros (eds.), *Scritti in Memoria de Leone Carpi*, Jerusalén, 1967, pp. 72-118 (en hebreo).

[14] Sobre la formación de la comunidad sefardí en Liorna véanse en especial B. D. Cooperman, «Trade and Settlement: The Establishment and early Development of the Jewish Communities in Leghorn and Pisa (1591-1626)». Harvard University Ph. D. Thesis, inédita, octubre, 1976; A. Toaff, «Cenni storici sulla communità ebraica e sulla sinagoga di Livorno», *La Rassegna Mensile di Israel*, 21 (1955), pp. 356-359; R. Toaff, «Statuti e Leggi della "Nazione Ebrea" di Livorno - I. Gli Statuti del 1655», *La Rassegna Mensile di Israel*, 34 (1968), supl., pp. 1-51; *idem*, «II. La Legislazione dal 1655 al 1677», *ibidem*, 38 (1972), supl., pp. 1-68.

Norte. Con ellos llegaron algunos hombres de negocios de la «Nación Portuguesa» de Amberes que alrededor de 1570 contaba con por lo menos 400 miembros. Esta colonia, que, como ya lo señaláramos, había sido uno de los centros económicos más importantes de la diáspora conversa, perdió su fuerza y vigor en el momento en que Amberes dejó de ser el puerto más importante del noroeste europeo. En 1595, como consecuencia del cerco holandés, la economía de Amberes recibió su golpe de gracia del cual nunca logró recuperarse totalmente. Los negociantes portugueses, para quienes Amberes había sido un punto neurálgico en su tráfico con la Península Ibérica, se vieron obligados ahora a buscar puertos alternativos. En un principio concentraron su atención en el de Hamburgo, que hacia finales del siglo XVI ofrecía posibilidades muy amplias. Pero cuando ya desde principios del siglo XVII Amsterdam asumiera un papel hegemónico en el comercio internacional, muchos comerciantes portugueses optaron por establecerse en la metrópoli holandesa [15]. Entre los años 1609 y 1621, mientras se mantenía la tregua entre España y la República de las Siete Provincias del Norte, Amsterdam se convirtió obviamente en el gran centro mercantil de la diáspora sefardí occidental. Pero si bien en algunos círculos protestantes ya se perfilaba cierto cambio en la actitud hacia los judíos, tardó algún tiempo hasta que éstos obtuvieron el reconocimiento legal de las diferentes autoridades regionales y municipales en algunas provincias de la República [16].

Mientras tanto, la colonia de mercaderes portugueses en Hamburgo comenzó a desarrollarse. Hamburgo se perfilaba hacia finales del siglo XVI como el centro más importante de Europa del norte en lo concerniente al tráfico del ázucar, las especias y otros productos coloniales. En 1595 una docena de familias portuguesas recibió el permiso oficial para establecerse en aquella ciudad, siendo ellos los que sentaron las bases de la futura comunidad sefardí hamburguesa. A pesar de ser una ciudad en la que predominaba la religión luterana, Hamburgo se mostró relati-

[15] Véanse J. I. Israel, «Spain and the Dutch Sephardim, 1609-1660», *Studia Rosbenthaliana,* 12 (1978), pp. 1-61; *idem,* «The Economic Contribution of Dutch Sephardi Jewry to Holland's Golden Age, 1595-1713», *Tijdschrift voor Geschiedenis,* 96 (1983), pp. 505-535.

[16] Sobre los primeros cambios de actitud de la intelectualidad europea occidental respecto a los judíos en el siglo XVII, véase S. Ettinger, «The Beginnings of the change in Attitude of European Society towards the Jews», *Scripta Hierosolymitana,* VII (1961), pp. 193-219.

vamente tolerante con la minoría católica que vivía en su seno, y dentro de esta minoría se hallaban también los «cristianos nuevos» portugueses. Pero desde el momento en que fue detectado el carácter criptojudío de estos mercaderes lusitanos, se comenzaron a esgrimir argumentos contra su presencia en la ciudad. Las voces más vehementes contra el establecimiento de los «portugueses» en Hamburgo provenían de las filas de los mercaderes locales. Fueron éstos quienes, en 1604, presentaron una demanda jurídica contra los «portugueses» ante el Senado de la ciudad y, en 1611, incluso propusieron su expulsión de Hamburgo. Pero también aquí preponderaron los intereses económicos y los judíos portugueses obtuvieron finalmente su reconocimiento oficial. En el año 1612, a cambio de un impuesto de 1.000 marcos, recibieron un primer privilegio y desde aquel entonces floreció allí una comunidad sefardí. Cuando en 1609 fue fundado el Banco de Hamburgo, más de cuarenta mercaderes portugueses se contaban entre sus accionistas. Éste era un número muy respetable para una comunidad que en 1612 contaba con unas 125 cabezas de familia. Por aquel entonces ya tenían un cementerio propio, en unas tierras que habían adquirido en la vecina ciudad de Altona, que pertenecía a la Corona danesa [17]. También, allí se creó una pequeña comunidad sefardí que aunque creció medianamente a comienzos del siglo XVIII, nunca pasó de ser una pequeña sucursal de la comunidad de Hamburgo. En 1622 se fundó una congregación sefardí en la vecina localidad de Glückstadt, a consecuencia de un privilegio redactado tres años antes por el Rey de Dinamarca, que esperaba de esta manera atraer a sus tierras comerciantes judíos portugueses y españoles de Hamburgo y Amsterdam. Incluso a la vecina ciudad de Emden llegaron grupos de mercaderes portugueses que a mediados del siglo XVII establecieron allí una pequeña comunidad. Debe señalarse que durante sus primeros años de existencia la comunidad portuguesa de Hamburgo debió supeditarse a una serie de limitaciones que le fueron impuestas por las autoridades: los judíos portugueses no se podían congregar públicamente y debían conformarse con llevar a cabo sus servicios religiosos en casas privadas. Tampoco podían realizar ceremonias de circuncisión

[17] Sobre la comunidad sefardí en Hamburgo véase H. Kellenbenz, *Sephardim an der unteren Elbe*, Wiesbaden, 1958; sobre los sefardíes en Altona *cfr.* G. Marwedel, *Die Privilegien der Juden in Altona*, Hamburgo, 1976.

dentro de los límites de la ciudad. La imposibilidad de congregarse en un templo oficialmente los obligó a organizarse en congregaciones más pequeñas, y hacia los años veinte del XVII funcionaban allí tres centros comunitarios diferentes: Talmud Torah, Keter Torah y Neweh Shalom.

Mientras tanto, como ya lo mencionáramos anteriormente, la comunidad portuguesa de Amsterdam tomó vuelo. La tregua con España permitió nuevamente a los navíos holandeses el libre acceso a los puertos lusitanos y castellanos y Amsterdam se convirtió en la «Venecia del Norte». Su fabuloso crecimiento económico atrajo a nuevos grupos de comerciantes criptojudíos provenientes de la Península Ibérica. Amsterdam asumió la hegemonía del mundo mercantil sefardí a cuenta de Hamburgo, que fue relegada a segundo lugar. A partir de 1621, cuando la reanudación de la hostilidades con España afectó seriamente el comercio entre Holanda y la Península Ibérica volvió a tener la comunidad portuguesa de Hamburgo varios años de crecimiento, a cuenta del receso de su hermana Amsterdam. Muchos miembros de la «nación portuguesa» optaron por trasladarse al próspero centro hanseático, que parecía retomar el liderazgo en el mundo de los negocios de la diáspora sefardí. Pero, como veremos más adelante, los sefarditas amsterdaneses no tardaron mucho en recuperarse del impacto de la guerra con España, y a pesar del receso económico, la comunidad logró repuntar y recobrar su ahora indisputable hegemonía en toda la diáspora sefardí occidental [18]. Por su lado, la colonia portuguesa en Hamburgo se fue consolidando. En 1650 le fue concedido el derecho de ejercer públicamente sus ceremonias religiosas. Como consecuencia de esta decisión, las tres congregaciones que hasta entonces existían se unificaron en 1652 para formar la comunidad de Beth Israel. La población judía sefardí de Hamburgo sumaba por aquel entonces unos 700 individuos. Entre sus miembros más representativos figuraba Diego Teixeira de Sampayo, cuyo nombre judío era Abraham Senior. Este próspero banquero se retiró de Amberes en 1646, junto con otros financieros y asentistas de Felipe IV, todos ellos miembros de la «nación», que se vieron forzados a huir de España y de los Países Bajos españoles, a consecuencia del gran colapso económico que afectaba a la Corona española por aquel entonces. Después de instalarse en Hamburgo se convirtió en el

[18] Véanse los ya mencionados trabajos de J. I. Israel (nota 15 en este capítulo).

líder indisputable de la comunidad sefardí. Su conversión al judaísmo escandalizó a varios sectores del mundo católico y la Corona habsburguesa en Viena exigió, sin mucho éxito, la confiscación de todos sus bienes, cuyo valor se estimaba en 250.000 coronas. En su rica mansión se hospedaban importantes figuras del mundo político europeo y, en 1654, tuvo la honorable visita de la reina Cristina de Suecia, que años más tarde le nombró su agente diplomático en Hamburgo. Su hijo Manuel, conocido en la comunidad judía con el nombre de Isaac Haïm Senior, continuó la actividad financiera de su padre hasta comienzos del siglo XVIII [19].

Durante todo este período también vivían en Hamburgo judíos ashkenazíes, que buscaron su albergue en aquella ciudad. La riqueza y opulencia de sus correligionarios sefardíes destacaba aún más el estado de pobreza de los refugiados tudescos. Las primeras decenas de refugiados llegaron durante la Guerra de los Treinta Años. A ellos se sumaron judíos polacos y lituanos, víctimas de las persecuciones de los años 1648-1649 y de los turbulentos acontecimientos que afectaban al judaísmo de la Europa oriental durante la década del cincuenta. En 1649 fueron expulsados de Hamburgo, y algunos se refugiaron en las vecinas localidades de Altona y Wandsbek. Pero otros lograron ocultarse en las casas de sus patrones sefardíes. Años más tarde pudieron volver a la ciudad, pero siempre fueron considerados como miembros de una clase inferior, tanto por las autoridades de Hamburgo como por sus correligionarios sefardíes.

Tal vez como consecuencia de los altos impuestos que se les exigía, y tal vez por la atracción ejercida por los otros centros de la diáspora occidental que mientras tanto se fueron desarrollando, muchos de los portugueses más adinerados de Hamburgo abandonaron la ciudad a finales del siglo XVII. En el siglo XVIII esta comunidad ya había perdido su antiguo esplendor.

Tratemos ahora de esbozar a grandes rasgos la historia de la comunidad sefardí amsterdanesa, que sin lugar a dudas puede considerarse, a partir del siglo XVII, como «la madre» de la diáspora judeo-española-portuguesa del occidente. Los primeros «miembros de la nación» que se radicaron en ella a fines del siglo XVI llegaron como católicos portugueses.

[19] Sobre Diego Teixeira véase H. Kellenbenz, *op. cit.*, pp. 278-300.

Como ya lo señaláramos, un importante núcleo de entre ellos provenía de Amberes. La gran mayoría, sin embargo, llegó directamente de Portugal. A ellos se acoplaron algunos pocos sefardíes del Levante y de Italia. Manuel Rodríguez Vega, un próspero comerciante portugués de Amberes, dedicado a la importación del azúcar y de las especias, se radicó en Amsterdam por el año de 1595, después de haber estado un tiempo en Francia. Fue éste el primero de los portugueses que recibió derechos ciudadanos en Amsterdam *(poorterschap),* dos años después de su llegada [20].

El poeta y cronista Daniel Levi de Barrios describió, muchos años después, la historia de uno de los primeros contingentes de conversos portugueses que se instalaron en Amsterdam (según él, en 1593), después de haber estado un tiempo en Londres. Entre los miembros de este grupo figuraba María Nunes. En 1598 se casó en Amsterdam con Manuel López Homen, un converso portugués de Oporto. Otra crónica, más tardía aún que la de Barrios, relata la historia de diez conversos que llegaron a Amsterdam con cuatro niños, después de haber anclado en Emden, donde un judío tudesco llamado Moshe Uri Levi los convenció a que partieran hacia la capital holandesa donde podrían con mayor facilidad reconvertirse al judaísmo. De acuerdo con esa fuente literaria, en la que la historia y leyenda se confunden, ese mismo judío tudesco, siguiendo las huellas de esos conversos, llegó poco después a Amsterdam para circuncidarlos e introducirlos en los secretos del judaísmo. Sin entrar a discutir la veracidad de esta historia, nos conformaremos en señalar que el tal Moshe Uri Levi vivió efectivamente en Amsterdam por aquel tiempo, como lo atestiguan diferentes documentos, y tanto él como varios de sus descendientes se integraron a la comunidad portuguesa. De todas maneras, a comienzos del siglo XVII, ni las autoridades amsterdanesas ni los gobernantes de la provincia holandesa habían tomado aún alguna decisión positiva respecto al establecimiento de una

[20] Entre las más importantes contribuciones a la historia de los primeros portugueses establecidos en Amsterdam se halla E. M. Koen, «The Earliest Sources Relating to the Portuguese Jews in the Municipal Archives of Amsterdam up to 1620», *Studia Rosenthaliana,* 5 (1970), pp. 25-42; esta misma autora publicó extractos de los documentos notariales referentes a los primeros años de la vida de la comunidad portuguesa en Amsterdam, a partir del primer volumen de la referida publicación, en 1967; *cfr.* H. P. Salomon, *Os primeiros portugueses de Amesterdão,* Braga, 1983.

comunidad judía en el lugar. Pero ya desde entonces, a pesar de no haber sido reconocidos oficialmente, estos mercaderes portugueses y españoles gozaron de ciertas libertades y de una relativa tolerancia religiosa, que les permitió ejercer, aunque tan sólo sea en privado, el culto judaico sin ser perseguidos ni molestados. Entre los años 1602 y 1604 se fundó la primera congregación, cuyo nombre fue Bet Yaakov, en homenaje a Jacob Tirado, un acaudalado hombre de negocios que fue al mismo tiempo uno de sus principales promotores.

Los primeros años del siglo XVII fueron testigos de una larga serie de intentos para obtener privilegios y franquicias para el establecimiento de comunidades sefardíes en diferentes localidades de la República. Por medio de sus negociaciones con las autoridades de otras ciudades, los comerciantes sefardíes esperaban no sólo obtener el permiso para radicarse en estos sitios, sino ejercer además alguna presión indirecta sobre el gobierno amsterdanés para que adoptase una actitud más favorable respecto a la presencia de los judíos en la metrópoli holandesa. El municipio de Alkmaar enunció el 10 de mayo de 1604 un privilegio especial que ofrecía protección a todos los judíos que desearan establecerse en aquella villa. Pero muy pocos se sintieron atraídos por tal ofrecimiento y tardó muy poco tiempo para que el pequeño asentamiento judío que se había formado allí se desmantelara completamente. Pero, por aquel mismo año, un grupo de mercaderes sefardíes pidió establecerse en la vecina ciudad de Haarlem. Entre ellos no sólo había ex conversos de España y Portugal sino también judíos levantinos y otros sefardíes que ya habían vivido en comunidades judías en Italia y Turquía. Las autoridades de Haarlem mostraron gran interés por tal petición y el 10 de noviembre de 1605 otorgaron un privilegio sumamente ventajoso en cuanto a sus condiciones. Este documento les adjudicaba a los judíos el derecho a ejercer públicamente su culto en una sinagoga y el de enterrar a sus muertos en un cementerio propio. Incluso se les ofrecía el poder vender al por menor en sus propias tiendas, derecho que les fue negado tanto en Amsterdam como en otros lugares. Pero ni siquiera estas condiciones tan favorables lograron despertar gran entusiasmo y el proyecto quedó sin realizarse.

En 1610 el ya mencionado Manuel Rodríguez negoció con las autoridades de Rotterdam las condiciones para el establecimiento de una colonia sefardí en esta ciudad. También aquí las tratativas fueron exitosas y las condiciones obtenidas por los judíos fueron muy ventajosas: se

les otorgaba «la libertad de conciencia», y el permiso de ejercer el culto mosaico, tanto en privado como en público. Por primera vez en la historia de la República se les ofrecía a los judíos la libertad de erigir una sinagoga bajo la tutela de las autoridades. Pero el convenio fue anulado dos años después y algunas de las familias portuguesas, establecidas en Rotterdam, se marcharon hacia Amsterdam [21]. Sólo en 1647, con la llegada de una nueva ola de conversos procedentes de Amberes, entre los que se encontraban hombres de fortuna, como don Gil Lopes de Pinto y su hermano Rodrigo Alvares, volvió a florecer la comunidad portuguesa de Rotterdam. En aquel año se concedió a sus miembros todos los derechos que por aquel entonces ya gozaban los judíos de Amsterdam. En el año 1736 esta comunidad dejó de existir [22].

Si bien la población sefardí en Amsterdam fue creciendo y desarrollándose a pasos acelerados desde comienzos del siglo XVII, su reconocimiento oficial tardó mucho tiempo en llegar. Alrededor de 1608, tal vez porque el número de miembros de la congregación Beth Yaacov era ya demasiado grande para poder congregar en un mismo local, se formó una segunda congregación cuyo nombre fue Neweh Shalom. La casa de don Samuel Palache les servía de lugar de reunión y era allí donde celebraban sus ceremonias religiosas. Palache, oriundo de Marruecos, fue agente y cónsul del sultán marroquí, Mulai Saidan, y como tal tuvo una activa participación en el fortalecimiento de las relaciones políticas entre la República y aquel Estado musulmán [23].

En el año 1618, una disputa interna en la comunidad Beth Yaacov provocó su división y llevó a la creación de una tercera congregación, que eligió el nombre de Beth Israel [24].

[21] Sobre los judíos portugueses en Amsterdam en el siglo XVII, véase D. M. Swetschinski, «The Portuguese *Jewish Merchants of Seventeenth* Century Amsterdam: A social Profile», Ph. D. thesis, Brandeis University 1979; sobre las diferentes corrientes inmigratorias consúltese J. I. Israel, «Shepardic Immigration into the Dutch Republic», *Studia Rosenthaliana,* número especial publicado junto con el vol. 23 (2), otoño, 1989.

[22] Sobre la familia Pinto véase el interesante escrito publicado por H. P. Salomon, «The "De Pinto" Manuscript: A 17th century Marrano Family History», *Studia Rosenthaliana,* 9 (1975), pp. 1-62.

[23] Véase D. Corcos Abulafia, «Samuel Pallache y su Juicio en Londres», *Zion,* 25 (1960), pp. 111-133 (en hebreo).

[24] Sobre este incidente, H. P. Salomon, «La vrai excomunication Spinoza», en H. Bots y M. Kerkhof (eds.), *Forum Litterarum,* Amsterdam-Maarsen, 1984, pp. 181-199.

Por aquellos años, el crecimiento demográfico de la colonia sefardí amsterdana fue abrumador: de 500 individuos en 1612 a más de 1.000 en 1620. La reanudación de la guerra con España, que afectó el tráfico con la Península Ibérica, en el que precisamente se destacaban los sefardíes de Amsterdam, produjo un serio estancamiento demográfico cuyos efectos se sintieron por más de dos décadas. Fue precisamente durante aquellos años de crisis cuando comenzaron a llegar refugiados ashkenazíes a Amsterdam, víctimas de la guerra en Alemania. Como en Hamburgo, también en Amsterdam era muy notorio el contraste social, económico y cultural entre sefardíes y ashkenazíes. Sin embargo, no debe olvidarse que también en la colonia sefardí amsterdana no faltaban ni pobres ni mendigos: más de un 30 por ciento de la población sefardí debía recurrir a la ayuda benéfica de las instituciones comunitarias. En 1622, con el propósito de solucionar este problema se reunieron los representantes de las tres congregaciones y decidieron formar un fondo común, basado en los ingresos de la *Imposta* (un impuesto sobre las ganancias de la importación y exportación), cuyo objetivo era subvencionar a los pobres de la «nación» y promover su emigración a otras *terras de judesmo*. Este fondo común y la institución que se creó para administrarlo sirvieron de precedente para la unificación de las tres congregaciones en 1639, cuando juntas formaron la comunidad Talmud Torah que, desde entonces, cobijó a todos los sefardíes de la ciudad.

Su estatus legal, que provocó cierto descontento a mediados de la segunda década del siglo XVII, quedó ratificado el 8 de noviembre de 1616, cuando las autoridades amsterdanas los reconocieron formalmente como judíos. Poco tiempo antes, las provincias de Holanda del norte y Frisia occidental pidieron el asesoramiento de dos juristas para decidir la posición política y jurídica de los judíos. Sólo se preservó el documento presentado por uno de ellos, el del famoso jurista y teólogo Hugo Grocio, que se conoce con el título de *Remonstrantie*. A pesar de algunas ambigüedades que caracterizan a la propuesta de Grocio, basada fundamentalmente en premisas teológicas, puede vislumbrase en este documento una actitud favorable a los judíos y a su presencia en las provincias de la República [25].

[25] *Cfr.* H. Grocio, *Remonstrantie nopende de ordre dije in de Landen van Hollandt ende Westerwrislandt dijent gestelt op de joden*, ed. J. Meijer, Amsterdam, 1949.

Por aquel entonces, los sefardíes de Amsterdam se habían consolidado como factor social y económico de significativa importancia, tanto para la ciudad como para la República. Nunca se vieron forzados a vivir en barrios o en calles determinadas pero desde un principio prefirieron vivir concentrados en una misma zona. Es así como su gran mayoría se domiciliaba en las calles de Houtgracht, Vloyenburg y Breedestraat. En esta última vivió Rembrandt, siendo sus vecinos judíos portugueses. Es probable que su cercanía haya contribuido al interés del artista por los temas judíos.

La comunidad sefardí de Amsterdam contaba con un cementerio propio. Al principio compraron unas tierras en Groet, cerca de Alkmaar, pero desde 1614 instalaron su cementerio en Oudekerk, a pocas leguas de Amsterdam. Este sitio, ubicado junto al río Amstel, es famoso por sus pintorescas y pomposas lápidas, cuyo simbolismo refleja una marcada influencia católica [26].

La comunidad sefardí de Amsterdam fue desde sus orígenes una de las mejor organizadas en el mundo judío de aquel tiempo. Sus múltiples instituciones centralizaban y supervisaban la vida religiosa, social y cultural de los miembros de la «nación».

En 1609 fundaron la sociedad de Bikur Holim que cargaba con la preocupación por la salud de los pobres de la comunidad; en 1615 instauraron la «Santa Companhia de dotar orphas e donzellas», que se preocupaba en proveer dotes a las jóvenes doncellas y huérfanas; un año más tarde fundaron la organización Talmud Torah, que pasó a llamarse más tarde Ets Haim, y que tenía a su cargo la educación, elemental y superior, de los niños y adolescentes. El sistema educativo de esta comunidad (en el que pueden percibirse ciertas influencias jesuitas, que tal vez tienen su origen en la educación ibérica de algunos de sus miembros) fue celebrado en diferentes rincones de la diáspora judía, por sus cualidades pedagógicas y por el particular hincapié en la enseñanza metódica del idioma hebreo.

Tampoco faltaron en esta comunidad «cajas de beneficencia», designadas a la ayuda de la población judía en la tierra de Israel (Terra Santa) y al rescate de cautivos judíos, prisioneros de guerra y víctimas de la pi-

[26] Sobre la historia de este cementerio véase la introducción de W. C. Pieterse al *Livro de Bet Haim do Kahal Kados de Bet Yahăacob*, Assen, 1970.

ratería mediterránea *(cativos)*. Incluso antes de la unión de 1639 estos organismos e instituciones formaban parte del patrimonio común a toda la colonia sefardí de Amsterdam, sin distinción entre los miembros de las tres congregaciones.

A partir de los años cuarenta del siglo XVII, fue cuando se dio el formidable crecimiento de esta comunidad. La independencia de Portugal en 1640 abrió nuevamente a los sefardíes de Amsterdam el acceso a los puertos lusitanos y fue así como comenzó un nuevo período de prosperidad económica para la comunidad. Una vez firmada la paz entre España y la República holandesa en 1648, se abrieron nuevas posiblidades para el tráfico con la Península Ibérica y fue a partir de entonces cuando los grandes comerciantes sefardíes de Amsterdam consolidaron sus grandes empresas. Nuevas olas de inmigrantes conversos multiplicaron el número de sefardíes en la ciudad. Muchos recién llegados escaparon de España tras la caída del conde duque de Olivares huyendo de la crisis financiera que afectó a la sociedad española de aquel tiempo. Banqueros y asentistas de Felipe IV, entre los que figuraban algunas de las personalidades más descollantes en el mundo de las finanzas de la «nación», huyeron de Madrid y de Amberes para instalarse en Amsterdam, Hamburgo y otros centros comerciales. Además de los hermanos Pinto, anteriormente mencionados, que vivieron un tiempo en Rotterdam antes de dedicarse a Amsterdam, llegaron a la metrópoli del Amstel los hermanos Pereyra, el barón Antonio Lopes Suasso, que fue indudablemente el más acaudalado miembro de la comunidad judía amsterdana, y otros más. Junto con ellos arribaron nuevos fugitivos de la Inquisición española que a mediados del siglo XVII había intensificado sus persecuciones contra los judaizantes portugueses. Además, la caída en 1654 de la colonia holandesa en Pernambuco en manos de Portugal provocó el desmantelamiento de la comunidad sefardí de Recife y la venida a Amsterdam y a Middelburgo de muchos refugiados judíos de Brasil. Finalmente, no debemos olvidar a los inmigrantes sefardíes que llegaron de Venecia, a raíz de la crisis económica que allí ocasionó la guerra de Creta, contra Turquía [27].

Es así que cuando en 1657 los judíos fueron reconocidos como ciudadanos de la República holandesa, la comunidad sefardí de Amster-

[27] *Cfr.* el trabajo de J. I. Israel ya mencionado en la nota 21 en este mismo capítulo.

dam había alcanzado ya su plenitud. El número de sus miembros siguió creciendo hasta llegar a 2.500 en 1672. A ellos se sumaban otros 2.000 judíos tudescos, además de otros 500 de origen polaco y lituano, fugitivos de la invasión sueca. En aquel año, la población total de Amsterdam llegaba ya a los 200.000 habitantes.

En 1675, cinco años después de que los judíos tudescos inauguraran su nuevo templo, se terminó de construir la famosa sinagoga portuguesa de Amsterdam, símbolo máximo del apogeo y esplendor de esta comunidad. La invasión francesa y la crisis económica que desencadenó, si bien repercutieron en la actividad mercantil de los sefardíes, en última instancia no los afectó seriamente. Durante el último cuarto del siglo XVII se destacaron en el liderazgo de la colonia sefardí figuras como Gerónimo Nunes da Costa (conocido en la comunidad bajo el nombre de Mosseh Curiel), agente de la Corona portuguesa en la República; el barón Manuel de Belmonte (cuyo nombre judío era Isaac Nunes Belmonte), agente del Rey español en Amsterdam, y el ya mencionado barón Lopes Suasso, que subvencionó la famosa travesía a Inglaterra de Guillermo III, en 1688. Estos magnates, típicos productos de la cultura barroca, emulaban en su apariencia exterior, su forma de vestir, su mentalidad y costumbres, a la aristocracia europea, que era para ellos el principal grupo de referencia. Ellos fueron los mecenas de escritores y los patronos de las academias literarias que fueron fundadas por miembros de esta comunidad, al estilo de las españolas del siglo de oro. Escritores y poetas como Daniel Levi de Barrios, Joseph Penso de la Vega, y otros menos conocidos, presentaban sus creaciones literarias en las academias de los Floridos y de los Sitibundos, en un clima social y cultural que evocaba encuentros similares en Madrid y Sevilla, manifestando un profundo vínculo con la lengua española y la cultura ibérica [28].

Durante sus primeras décadas de existencia, la comunidad amsterdanesa contó con la presencia de autoridades rabínicas que llegaron de

[28] Véase J. I. Israel, «The Diplomatic Career of Jerónimo Nunes da Costa: an Episode in Dutch-Portuguese Relations of the Seventeenth Century», *Bijdragen en Mededeelingen betrefende de Geschiedenis der Nederlanden*, vol. 98 (1983), pp. 167-190; D. Swetschinski y L. Schönduve, *The Lopes Suasso Family, Bankers to William III*, Amsterdam, 1988; sobre las academias literarias, y en especial la de los Floridos en Amsterdam, véase Y. Kaplan, *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford, 1989, pp. 286-302.

los centros sefardíes del Imperio Otomano o de Italia. Uno de los más célebres rabinos de aquel entonces fue Joseph Pardo, que ejerció de *haham* (rabino, en las comunidades sefardíes) durante varios años en la comunidad de Beth Yaacov. Saul Levi Mortera, de origen ashkenazí-italiano, llegó a Amsterdam después de una breve estancia en París, donde acompañó al médico Eliahu Montalto. Hasta su muerte en 1660, Mortera fue indudablemente la autoridad rabínica más destacada de la comunidad de Talmud Torah [29]. Junto con él actuaron algunos rabinos que ya habían recibido su formación en la academia rabínica de Amsterdam. Entre ellos debemos señalar a Isaac Aboab da Fonseca, gran adepto de la Cábala, y a Menasseh Ben Israel, que gozó de gran reputación entre teólogos y hombres de letras en el mundo cristiano occidental. Menasseh, que en el ámbito judío nunca llegó a gozar de gran prestigio, ni se consideró una autoridad rabínica de gran envergadura, fue en cambio muy conocido y apreciado en los círculos de la République de Lettres y sus libros, algunos de los cuales fueron escritos en latín, despertaron sumo interés entre hebraístas cristianos y teólogos protestantes. Fue además el dueño de la primera imprenta judía en Amsterdam, y en ella imprimió sus libros en hebreo, español, portugués y latín [30].

Otro rabino coetáneo fue Moseh Rafael d'Aguilar, que junto con Isaac Aboab da Fonseca ejerció en la comunidad sefardí del noreste brasilero durante la corta ocupación holandesa. En el último cuarto del siglo XVII actuó en Amsterdam el *haham* Yaacov Sasportas, una de las autoridades rabínicas más singulares en el mundo sefardí occidental, que imprimió su sello en el rabinato amsterdanés, tanto por sus sólidos conocimientos como por su fuerte personalidad. Sasportas, que sirvió también en el rabinato de las comunidades de Londres, Hamburgo y Liorna, es conocido fundamentalmente por su combativa postura contra el movimiento mesiánico de Šabbětay Ṣĕḇi, que en los años de 1665-1666, cuando alcanzara su auge, conmovió también a las comunidades sefardíes occidentales.

[29] H. P. Salomon, *Saul Levi Mortera en zijn «Traktaat betreffende de Waarheid van Wet van Mozes»*, Braga, 1988.

[30] Sobre esta figura véanse C. Roth, *A Life of Menasseh ben Israel*, Filadelfia, 1934; Y. Kaplan y otros (eds.), *Menasseh ben Israel and his World*, Leiden, 1989, y el estudio de Méchoulan y Nahon (mencionado en la nota 35 en este capítulo).

Si bien a lo largo del siglo XVII se manifestaron expresiones heterodoxas en todo el mundo sefardí, fue en Amsterdam donde se produjeron las eclosiones más dramáticas y de mayor trascendencia intelectual. Era natural que el mundo de la *halajá* judía, con sus preceptos y vallados, produjera resistencia y oposición entre algunos de los cristianos nuevos reconvertidos al judaísmo. La Ley Oral era para muchos de ellos irreconciliable con la razón, y no tenía ningún asidero en las Sagradas Escrituras. Uriel d'Acosta, un converso portugués de Oporto, negó abiertamente la validez del Talmud y de los escritos talmúdicos y fue excomulgado por las comunidades de Venecia, Hamburgo y Amsterdam. Pero fue en esta última ciudad donde su actuación provocó mayor conmoción y donde fue excomulgado en dos ocasiones —por el año 1623, y según parece también alrededor de 1633—. Su autobiografía, escrita poco tiempo antes de su suicidio en 1640 y publicada por el teólogo remonstrante Ph. van Limborch en 1687, pone de relieve el fuerte conflicto religioso e intelectual por el que atravesara d'Acosta a partir de su reencuentro con el judaísmo tradicional. Este personaje tan sensible no pudo integrarse en el judaísmo de su tiempo, por oponerse a lo que para él eran las incongruencias en la tradición farisea. En sus últimos años desembocó, según parece, en una concepción deísta, llegando a negar el carácter sagrado de la Biblia [31].

Mayor repercusión tuvo la crisis provocada por la actuación de Juan Prado y Baruj Espinosa durante los años 50 del siglo XVII. Prado, un médico de origen portugués, que ya se había volcado por una concepción deísta siendo aún criptojudío en España, se convirtió en activo detractor de la Ley Oral después de haber llegado a Amsterdam en el año 1654. Su encuentro con el joven Espinosa, nacido en Amsterdam e hijo de padre converso que retornó al judaísmo, parece haber encendido en ellos la llama de la rebelión y ambos fueron excomulgados por la comunidad sefardí amsterdana: Espinosa en 1656, Prado en 1658, después de haberse retractado dos años antes. Poco sabemos sobre el pensamiento de Prado en aquellos días. Según parece, no sólo negó la autoridad talmúdica y rabínica, sino también el origen divino del Antiguo Testamento y la idea de la elección del pueblo de Israel. Es probable que algunas de las concepciones de Espinosa sobre la crítica del texto bíblico

[31] Véase el trabajo de C. Gebhardt, ya mencionado, en nota 3.

y sobre el judaísmo en general, que años más tarde expusiera en su *Tratado teológico político,* ya habían germinado en aquel convulsionado período. Pocos años después llegó a Amsterdam otro converso que había conocido a Prado mientras ambos estudiaban medicina y teología en la universidad de Alcalá de Henares. Isaac Orobio de Castro (que fue conocido en España como Baltazar Álvarez de Orobío) se convirtió, después de haberse plegado al judaísmo en 1662, en el campeón de la ortodoxia y en una serie de escritos impugnó con vehemencia las ideas de Prado y Espinosa, calificándolas de abominables herejías [32].

La expulsión de Prado y Espinosa no acabó con la efervescencia intelectual en el ámbito de los sefardíes occidentales. Los múltiples tratados y obras apologéticas, escritas hasta mediados del siglo XVIII, fundamentalmente en Amsterdam pero también en otros centros de la «nación», en donde continuamente se ataca a las concepciones heterodoxas prevalecientes, atestiguan la existencia de corrientes y voces divergentes dentro de la diáspora sefardí occidental, que seguían cuestionando la autoridad rabínica, la validez de la herencia talmúdica y el particularismo y la exclusividad de la religión judía [33].

La comunidad de Londres

Después de la expulsión de 1290 no hubo ninguna presencia continua judía en Inglaterra por más de 360 años. Si bien a lo largo del siglo XVI no faltaron «cristianos nuevos» portugueses que por diversas razones anclaron en Londres, es recién desde mediados del siglo XVII en que puede hablarse de una colonia conversa, de claros rasgos criptojudíos. Por aquel entonces comenzaron a repercutir cada vez más aquellas voces que en el convulsionado ámbito inglés llamaban a un cambio de actitud hacia los judíos, y abogaban por su retorno a Inglaterra. Esta actitud favorable a los judíos, que algunos historiadores til-

[32] I. S. Révah, *Spinoza et le Dr. Juan de Prado,* París-La Haya, 1959; Y. Kaplan, *From Christianity to Judaism,* Oxford, 1989, pp. 122-178.

[33] *Cfr.* Sh. Rosenberg, «Emunat Hakhamim», en I. Twersky y B. Septimus (eds.), *Jewish thought in the Seventeenth Century,* Cambridge, Mass., 1987, pp. 285-341.

daron de filosemita, tuvo fundamentalmente su origen en círculos puritanos y milenaristas para quienes el retorno de los judíos a Inglaterra formaba parte del plan mesiánico, según el cual la dispersión total de los judíos era un requisito importante para el restablecimiento del Reino de Israel [34]. Con la caída de la monarquía inglesa y la instauración del régimen republicano, crecieron las expectativas mesiánicas en los círculos puritanos más radicales y con ellas cobró vigor la actividad projudaica de algunas figuras milenaristas. El rabino amsterdanés Menasseh Ben Israel, que estaba en contacto con algunas personalidades puritanas, resolvió aprovechar la nueva coyuntura para obtener un permiso oficial del gobierno inglés y restablecer la vida judía en aquel país. Ya en 1650, publicó con ese propósito su libro *Esperanza de Israel,* que apareció simultáneamente en español y en latín (y que fue traducido poco tiempo después al inglés), en el cual encaraba el tema mesiánico, ligando la proximidad del advenimiento del Mesías, con el descubrimiento de las diez tribus perdidas, algunos de cuyos vestigios se habían hallado presuntamente en el continente americano [35].

Pero fue justo después del desmantelamiento de la colonia sefardí en Recife en 1654, con la caída de Pernambuco en manos de los portugueses, cuando Menasseh Ben Israel emprendió una acción firme y decidida para lograr el retorno de los judíos a Albión. Ante la inminente necesidad de algunos comerciantes sefardíes de restablecer sus contactos económicos con el Caribe, después de haber perdido su asentamiento en Brasil, Menasseh y otros miembros de la comunidad amsterdanesa consideraron que tal vez era posible obtener un nuevo acceso a aquella región a través de las colonias inglesas. Para eso era fundamental la formación de un centro sefardí en Londres [36]. En septiembre de 1655 llegó Menasseh Ben Israel a la capital inglesa, siguiendo los pasos de Manuel Martínez Dormido (alias David Abrabanel), y de su hijo Samuel Ben Israel (Soeiro), que ya se habían instalado en la metró-

[34] Véase D. S. Katz, *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England 1603-1655,* Oxford, 1982.

[35] Véase H. Méchoulan y G. Nahon (eds.), *Menasseh ben Israel, «Esperanza de Israel»,* Madrid, 1987.

[36] *Cfr.* J. I. Israel, «Menasseh Ben Israel and the Dutch Sephardic Colonization Movement of the Mid-Seventeenth Century (1645-1657)», en Y. Kaplan y otros (eds.), *Menasseh ben Israel and his World,* Leiden, 1989, pp. 139-163.

poli de la nueva república. El objetivo de todos ellos era negociar con Cromwell la formulación de un decreto que anulara el edicto de expulsión de 1290 y proclamara públicamente la admisión de los judíos en Inglaterra. A pesar de los múltiples esfuerzos invertidos, y de la favorable actitud del mismo Cromwell, Menasseh Ben Israel y sus camaradas no pudieron obtener su cometido. Los comerciantes de Londres vieron con muy malos ojos el establecimiento de una colonia de hombres de negocios judíos, que significaban para ellos un peligroso factor de competencia económica. La presión de estos comerciantes fue la que en última instancia provocó la decisión negativa de la Asamblea de Whitehall, que debía emitir su opinión respecto a la admisión de los judíos, en diciembre de 1655.

Cabe señalar que los miembros de la colonia criptojudía londinense no estaban muy entusiasmados con la actividad política del rabino amsterdanés. Para estos hombres de negocios que se habían instalado en Londres a mediados de aquel siglo, la misión de Menasseh Ben Israel ponía en peligro su propia estabilidad y seguridad, al despertar una polémica pública en derredor de la cuestión judía. Por aquel entonces vivían allí unas veinte cabezas de familia portuguesas, entre quienes se destacaba Antonio Fernández Carvajal, cuya casa servía de centro de reunión de este núcleo, y era en ella donde se llevaban a cabo sus ceremonias criptojudías. Públicamente se los conocía como comerciantes españoles católicos, y para encubrir su verdadera entidad religiosa solían asistir a las misas que se auspiciaban en la capilla de la embajada española. Algunos de estos comerciantes habían logrado hacerse de una sólida posición económica y el mencionado Fernández Carvajal obtuvo incluso, en el año 1655, junto con sus tres hijos, derechos de ciudadanos naturalizados. Junto con Carvajal actuaban por aquel entonces otros comerciantes portugueses que, como él, también habían llegado a Londres procedentes de las islas Canarias: Diego Rodríguez Arias, Duarte Henríquez Álvarez y Antonio Rodríguez Robles. Simón de Cáceres, que fue muy activo en el tráfico de azúcar proveniente de Barbados, llegó a Londres desde Hamburgo, después de haber vivido allí una vida judía pública [37].

[37] Sobre la colonia criptojudía de Londres, véase L. Wolf, «Crypto-Jews under the Commonwealth», *Transactions of the Jewish Historical Society in England*, 1 (1983-1984), pp. 55-88;

Pero un acontecimiento de principios de 1656 fue el que finalmente condujo, si no a una declaración pública en favor de la venida de los judíos, por lo menos a un reconocimiento *de facto* de la colonia sefardí ya establecida en Londres. Cuando a consecuencia de la guerra contra España el Consejo de Estado de la república inglesa resolvió confiscar los bienes de los hombres de negocios españoles, y uno de ellos, el ya mencionado Antonio Rodríguez Robles, se vio acusado de espionaje y expropiado de una parte de su fortuna, resolvió declarar públicamente su identidad de judío de nación portuguesa y negar todo vínculo con España. A él se adhirieron otros miembros de la colonia criptojudía que además pidieron que se les autorizara oficialmente el ejercicio de su culto judaico y el poseer un cementerio propio. Entre los que firmaron esta petición se encontraban también Carvajal, Martínez Dormido y el propio Menasseh Ben Israel que, sin otras alternativas, resolvió conformarse con un pedido mucho más modesto que el que estaba implícito en su proyecto original. Cromwell, cuya postura projudía no era compartida por todos los miembros del Consejo de Estado, no pudo darles una respuesta oficial positiva, pero según parece llegó con ellos a un acuerdo tácito que les permitía ejercer su culto sin necesidad de ocultarlo. Poco tiempo después, Carvajal y Cáceres compraron un edificio en Creechurch-Lane que fue convertido en sinagoga y un terreno en Mile End en donde se estableció el cementerio de la nueva comunidad, conocido bajo el nombre de Cementerio Velho [38].

Cuando en 1660 Carlos II reinstauró la monarquía en Inglaterra no sólo que no abrogó los derechos obtenidos por los judíos sefardíes durante el período republicano, sino que después de poco tiempo reconoció oficialmente a la congregación ya establecida. El monarca inglés, convencido que la presencia de los comerciantes sefardíes le acarrearía grandes ventajas económicas, les concedió en 1664 las libertades y franquicias que en aquel mismo año negó a todas las denominaciones y sectas cristianas que actuaban fuera de la iglesia anglicana. Los judíos pudieron desde entonces ejercer públicamente su culto. La nueva comu-

idem, «The First English Jew», *ibidem*, 2 (1894-1895), pp. 14-46; H. Beinart, «The Jews in the Canary Islands: A Reevaluation», *ibidem*, 25 (1977), pp. 48-86.

[38] Véase W. S. Samuel, «The First London Synagogue of the Re-Settlement», *Transactions of the Jewish Historical Society in England*, 10 (1924), pp. 1-147; L. D. Barnett, *Bevis Marks Records*, parte 1, Oxford, 1940, pp. 5-6.

nidad tomó el nombre de Shaar Hashamaim y, en 1663, se redactaron sus primeros estatutos [39].

Alrededor de 1680 vivían en Londres 414 individuos vinculados a esta congregación. Junto a la comunidad sefardí se fue concentrando un núcleo ashkenazí con las mismas características sociales y culturales que en Amsterdam y Hamburgo. También en Londres los ashkenazíes tuvieron que conformarse con una existencia marginal y dependiente, hasta que en 1692 fundaron su propia comunidad.

No todos los «miembros de la nación» en Londres se plegaron a la comunidad de Shaar Hashamaim. Muchos portugueses allí instalados continuaron manteniendo su identidad cristiana aun después del reconocimiento oficial de la comunidad sefardí. Figuras prominentes como Duarte da Silva y Fernando Mendes da Costa, que llegaron a Londres con el séquito de Catalina de Braganza, no se plegaron jamás a la comunidad judía, y como ellos tampoco lo hicieron algunos miembros de la familia Rodríguez Marqués. Por otro lado, tampoco faltaron en Londres quienes siendo «miembros de la nación» y manteniendo vínculos con la comunidad judía, se negaban a ser circuncidados y, por tanto, tenían prohibido el acceso a la sinagoga y después de muertos no podían ser enterrados en el Cementerio Velho [40].

Pero, a pesar de sus conflictos internos y a pesar de las tendencias asimilacionistas que prevalecieron en ciertos núcleos de esta colonia, la comunidad de Londres se convirtió con el tiempo en uno de los factores más importantes de la diáspora sefardí occidental. Desde comienzos del siglo XVIII, cuando se inauguró la famosa sinagoga de Bevis Marks, la comunidad Shaar Hashamim era después de la de Amsterdam la más importante en el mundo de la «nación».

[39] L. Wolf, «The Jewry of the Restoration 1660-1664», *Transactions of the Jewish Historical Society in England*, 5 (1908), pp. 5-33; L. D. Barnett (ed.), *El Libro de los Acuerdos*, Oxford, 1931.

[40] *Cfr.* E. R. Samuel, «The First Fifty Years», en: V. D. Lipman (ed.), *Three Centuries of Anglo-Jewish History*, Cambridge, 1961, pp. 27-44; A. S. Diamond, «The Cemetery of the Resettlement», *Transactions of the Jewish Historical Society in England*, 19 (1960), pp. 163-190; *idem*, «The Community of the Resettlement, 1656-1684: A Social Survey», *ibidem*, 24 (1974), pp. 134-150. Para una visión de conjunto sobre los sefardíes en Inglaterra, véase A. M. Hyamson, *The Sephardim of England*, Londres, 1951.

Las comunidades sefardíes en América

El descubrimiento del Nuevo Mundo atrajo desde un primer momento al continente americano a muchos judeoconversos ibéricos ansiosos de encontrar allí asilo y refugio. A pesar de que las pesquisas inquisitoriales fueron trasladadas también a las colonias a partir de la segunda mitad del siglo XVI, la presencia criptojudía en América no decreció. Desde Nueva España hasta el Río de la Plata se establecieron núcleos de «cristianos nuevos» que mantenían vínculos comerciales no sólo con los conversos de la Península Ibérica, sino también con los centros sefardíes de la diáspora occidental [41].

Pero fue con la conquista holandesa de Pernambuco en 1630 cuando se formó el primer asentamiento judío en el continente americano. La Compañía Holandesa de las Indias Occidentales, con el objetivo de atraer colonizadores a los territorios conquistados, ofreció desde un principio condiciones óptimas a aquellos judíos que estuvieran dispuestos a establecerse en la nueva colonia. En Recife se fundó una comunidad judía con el nombre de Zur Israel ya en 1637, y poco tiempo después se estableció otra en la vecina localidad de Mauricia, que se llamaba Maguén Abraham. Las posibilidades de comenzar una nueva vida en esa región que parecía ofrecer ventajosas posibilidades económicas atrajo a centenares de inmigrantes judíos, casi todos ellos sefardíes de Amsterdam, y a no pocos «cristianos nuevos» de diferentes regiones del Brasil, tanto de las partes conquistadas por los holandeses como también de los territorios ocupados por Portugal. En 1645 la población judía de Pernambuco sumaba unos 1.450 individuos, que representaban el 50 por ciento de la población blanca del lugar. En aquel mismo año les fue otorgada a los habitantes judíos de la colonia holandesa la famosa Patente Onrossa, en la que se les concedió no sólo la plena libertad de culto sino también la igualdad de condiciones y derechos con el resto de la población blanca y cristiana de Pernambuco. Los derechos que gozaban aquí los judíos eran mucho más amplios de lo que hasta aquel

[41] *Cfr.* D. M. Swetschinski, «Conflict and Opportunity in "Europe's Other Sea": The Adventure of Caribbean Jewish Settlement», *American Jewish History*, 72 (1982), pp. 212-240.

entonces habían conocido en cualquier sitio de Europa, incluida la misma Holanda [42].

En 1649 se reunieron las dos comunidades de Recife y de Mauricia, pero por aquel entonces la colonización sefardí ya había perdido su vigor. La rebelión portuguesa provocó la emigración de muchos judíos que optaron por volver a Amsterdam, y la población judía en el noroeste brasilero que había ya bajado a 720 individuos en 1648 siguió su descenso hasta llegar a 650 en 1654. En este año cayó Recife en manos de los portugueses y la comunidad judía dejó de existir. Sus miembros fugitivos retornaron, en su gran mayoría, a la República holandesa, instalándose en Amsterdam y en Middleburgo. Sólo unos pocos se desparramaron por la zona del Caribe y fueron el semillero del cual brotaron algunos de los nuevos centros sefardíes de aquella región. En septiembre de 1654 llegaron 23 de los refugiados de Pernambuco en la nave francesa *Sainte Catherine* a la colonia holandesa de Nueva Amsterdam, que pasó a ser años después la ciudad de Nueva York. Fue éste el primer contingente judío que se estableció en América del Norte. Recife, que perdió su comunidad judía, siguió contando en cambio con la presencia de «cristianos nuevos» bajo la nueva ocupación portuguesa. Muchos de ellos sufrieron la persecución inquisitorial hasta el siglo XVIII [43].

Los judíos españoles y portugueses se convirtieron en un factor colonizador deseado tanto por los holandeses como por los ingleses, que estaban interesados en afianzar su penetración en la zona del Caribe. Ambas potencias coloniales supieron valorar desde un principio los recursos humanos y financieros que la «nación» podía prodigar a sus empresas. Además, el dominio del español y del portugués de estos sefardíes y sus vínculos con los «cristianos nuevos» del Nuevo Mundo los convertía en un importante nexo social con la población hispana del continente americano.

Antes de haber caído la colonia holandesa en Pernambuco ya hubieron intentos de establecer un asentamiento judío en Curaçao. Pero sólo en 1659, con la llegada de 70 sefardíes de Amsterdam, encabezados

[42] Véase A. Wiznitzer, *The Records of the Earlies Jewish Community in the New World,* Nueva York, 1954; *idem, Jews in Colonial Brazil,* Nueva York, 1960.

[43] Sobre los «cristianos nuevos» bajo el dominio portugués en Brasil, véase A. Novinsky, *Cristãos Novos na Bahia,* São Paulo, 1972; *cfr.* L. Lipiner, *Os Judaizantes nas capitanias de Chima,* São Paulo, 1969.

por Isaac da Costa, se fundó la comunidad sefardí de esa isla, bajo el nombre de Mikveh Israel. La Compañía Holandesa de las Indias Occidentales les permitió a los colonos judíos la libertad de culto y tendió su protección y defensa a todos los que vinieron a establecerse a la isla principal de las Antillas holandesas. El primer grupo de inmigrantes sefardíes, que trajo consigo un *Sepher Torah* (rollo de la Ley) de la sinagoga de Amsterdam, alquiló un edificio en Willemstad, capital de la isla, y lo convirtió en su casa de oraciones. En 1674 ya contaban con la presencia de un *haham,* el destacado rabino Josiau Pardo.

Si bien la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales estaba interesada en encauzar a los inmigrantes judíos a la actividad agrícola, éstos prefirieron dedicarse al comercio internacional. Algunos de ellos se convirtieron en hombres de mar y hubo entre ellos quienes fueron dueños de barcos. Por las islas de las Antillas y el Caribe y por las costas venezolanas se podían ver durante los siglos XVII y XVIII barcos con nombres hebreos como *Beraha Vesalom, Mazal Tov,* etc., que testimoniaban la identidad de sus dueños.

La población judía de Curaçao fue creciendo a lo largo del siglo XVIII, con la venida de inmigrantes pobres que arribaban de Amsterdam. Estos inmigrantes, conocidos como «despachados», fueron enviados por el *maamad* amsterdanés a esta isla del Caribe y a otras localidades del Nuevo Mundo. Las autoridades de la «comunidad madre» de Amsterdam, ansiosas por deshacerse del elemento pobre de la congregación, ofrecían cierta ayuda pecuniaria a quienes estaban dispuestos a encaminarse a las nuevas colonias. Entre los años 1697-1792 unos 140 individuos o cabezas de familia recibieron ayuda económica del maamad de Amsterdam para trasladarse a Curaçao. La llegada de estos pobres creó múltiples problemas sociales en esta comunidad isleña, donde nunca faltaron las tensiones entre ricos y pobres. En 1732 se formó allí la comunidad de Neweh Shalom en el suburbio de Otrabanda, en las afueras de Willemstad. Los miembros de esta nueva congregación pertenecían obviamente a la clase baja y su establecimiento en Otrabanda obedecía a su imposibilidad de pagar los impuestos que habían sido fijados a los habitantes de la capital de Curaçao. En el mismo año de la fundación de Neweh Shalom, fue inaugurada la nueva sinagoga de Mikweh Israel, construida de acuerdo al modelo de la famosa Esnoga de Amsterdam. Este bello edificio sirve hasta hoy de casa de oraciones de la actual comunidad judía de Curaçao (conocida ahora como Mikweh

Israel-Emmanuel) y es la sinagoga más antigua que se conserva en el continente americano [44].

En la isla de San Eustaquio, muy cercana a Curaçao, se formó un pequeño centro sefardí a comienzos del siglo XVIII. En 1722 vivían allí 21 judíos y años más tarde fundaron una comunidad denominada Honen Dalim. También en otras de las islas antillas pertenecientes a Holanda, como Aruba y San Martín, vivieron judíos sefardíes a partir de la mitad del siglo XVIII.

Poco tiempo antes de haberse fundado la comunida de Mikweh Israel en Curaçao, ya se habían sentado las bases para la formación de un asentamiento judío en Essequibo, en la Guayana holandesa. En 1657, un grupo de sefardíes holandeses comenzó a negociar con la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales las condiciones que se ofrecerían a los colonos judíos, y un año después les fueron prometidos los mismos derechos que se tenían acordados a los demás habitantes, que eran en su mayoría holandeses calvinistas de la provincia de Zelandia. Junto a los inmigrantes sefardíes que vinieron a Essequibo de Holanda, llegaron también judíos portugueses de Liorna. David Nassi, que fue quien gestionó el establecimiento de esta nueva comunidad, obtuvo la promesa de la Compañía Holandesa que también a los colonos judíos les serían provistos esclavos, para el trabajo en las plantaciones de azúcar.

Poco tiempo tardó hasta que surgieran dos centros sefardíes en esta región: uno en la misma Essequibo y otro a orillas del río Pomaroon. La invasión inglesa de 1666 puso fin a este interesante experimento colonizador, y los colonos judíos, después de haber visto arrasadas sus plantaciones, se desparramaron por otros sitios del Caribe [45].

Como ya lo señaláramos anteriormente, en 1654 llegaron a Nueva Amsterdam 23 fugitivos de la desmantelada comunidad de Recife. Peter Stuyvesant, el gobernador general de Nueva Holanda, mostró hacia ellos una actitud negativa, y sólo la enérgica intervención de la Compañía Holandesa, que exigió se les confiriesen los mismos derechos que

[44] Véase I. S. y S. A. Emmanuel, *History of the Jews of the Netherlands Antilles*, vols. I-II, Cincinnati, 1970; I. S. Emmanuel, *Precious Stones of the Jews of Curaçao: Curaçaoan Jewry 1656-1957*, Nueva York, 1957.

[45] Véase S. Oppenheim, «An Early Jewish Colony in Western Guiana, 1658-1666, and its Relation to the Jews in Surinam, Cayenne and Tobago», *Proceedings of the American Jewish Historical Society*, 16 (1907), pp. 95-186; 17 (1909), pp. 53-70.

por entonces gozaban los judíos en la República, impidió su expulsión. Poco tiempo después se les permitió organizarse como congregación, otorgándoseles el derecho de ejercer su culto y tener su cementerio propio. Entre los sefardíes que formaron esta comunidad actuó también un acaudalado mercader ashkenazí de nombre Asher Leví, que había llegado a Nueva Amsterdam poco tiempo antes de la venida de los fugitivos portugueses de Brasil.

Cuando los ingleses conquistaron Nueva Amsterdam en 1664 ampliaron los derechos que se habían adjudicado a los habitantes judíos. Sin embargo, y por más que se les permitió tener una sinagoga pública, siguieron rezando en una casa privada y en 1730 erigieron la primera sinagoga en la ciudad. La comunidad que fundaron oficialmente en 1706, llevó el nombre de Sheerit Israel [46].

En la localidad de Newport, en Rhode Island, existía ya una pequeña población judía desde 1677, formada esencialmente por sefardíes procedentes de Barbados. Pero sólo a partir de 1740, con la llegada de un contingente de judíos de Nueva York, comenzó a consolidarse una comunidad que después de institucionalizada a mediados del siglo XVIII, se llamó Nefozei Israel (nombre que cambió más tarde por el de Ieshuat Israel). En 1673 inauguraron su sinagoga, que se conoce hasta el presente como la Sinagoga de Touro [47].

También en otras colonias británicas del Caribe hubo una manifiesta presencia judía en los siglos XVII y XVIII. En ciertos casos, los habitantes judíos de esos lugares llegaron a gozar de derechos que ni siquiera les fueron conferidos a sus correligionarios en la misma Inglaterra. A Barbados llegaron fugitivos sefardíes después de la caída de Recife y en 1655 dos médicos judíos, Abraham de Mercado y su hijo David Rafael, ambos provenientes de la extinguida comunidad Zur Israel, obtuvieron el derecho de residencia en la isla. Poco tiempo des-

[46] Sobre los comienzos de la vida judía en Nueva York, véanse S. Oppenheim, «The Early History of the Jews in New York, 1654-1664. Some New Matter of the Subject», *Proceedings of the American Jewish Historical Society,* 19 (1909), pp. 1-91; A. Wiznitzer, «The Exodus from Brazil and Arrival in New Amsterdam of the Jewish Pilgrim Fathers 1654», *Proceedings of the American Jewish Historical Society,* 44 (1954-1955), pp. 80-97; E. y F. Wolff, «The Problem of the First Jewish Settlers in New Amsterdam 1654», *Studia Rosenthaliana,* 15 (1981), pp. 169-177.

[47] J. R. Marcus, *Early American Jewry. The Jews of New York, New England and Canada 1649-1794,* vol. 1, Filadelfia, 1951, p. 121.

pues surgió allí, en la villa de Bridgetown, la comunidad de Nidhei Israel. Con los años se fue formando otro núcleo en la localidad de Speighstown, que tomó el nombre de Zemah David. En 1679 los judíos de Barbados ya sumaban cerca de 300 individuos. El fuerte huracán que se precipitó sobre la isla en 1831 destruyó la sinagoga de Bridgetown, y muchos miembros de la comunidad decidieron entonces abandonar Barbados. En el antiguo cementerio se conservan unas 374 lápidas, siendo la más antigua del año 1660 [48].

Los conquistadores británicos que llegaron a Jamaica en 1655 hallaron allí un pequeño núcleo de judeoconversos que desde entonces pudieron dar libre expresión a su identidad judía. A ellos se fueron agregando, a través de los años, inmigrantes judíos de Brasil, y posteriormente también de Inglaterra y de la Guayana británica. Hasta el terremoto de 1692 la gran mayoría de los judíos de esta isla se concentraba en la villa de Port Royal. Después de este dramático suceso pasaron a Spanishtown, donde fundaron la comunidad de Neweh Shalom. Por el año 1700 vivían en Jamaica tan sólo unos 80 judíos, pero su sólida posición económica les confirió distinción dentro de la sociedad de Jamaica. En 1831 se les otorgó la igualdad de derechos y algunos miembros de la comunidad llegaron a ocupar cargos importantes en el gobierno [49].

Ciertos testimonios dan lugar a pensar que también llegaron judíos desde un período relativamente temprano a Surinam, pero fue inmediatamente después de la caída de Recife, en 1654, cuando se consolidó allí una comunidad judía, entre cuyos primeros miembros figuraban algunos de los fugitivos sefardíes de Pernambuco. Durante la ocupación inglesa les fue acordado a los judíos un extenso territorio a orillas del río Surinam, en una zona de densa vegetación que se conoce hasta hoy en día con el nombre de Joden Savanne («la sabana de los judíos»). Fueron estos colonos quienes habilitaron esas tierras para el cultivo de la caña de azúcar. El 17 de agosto de 1665 les fue otorgado un privilegio por las autoridades inglesas que incluía una

[48] Véase W. S. Samuel, «A Review of the Jewish Colonists in Barbados in the Year 1680», *Transactions of the Jewish Historical Society in England*, 13 (1932-1935), pp. 1-111.

[49] *Cfr.* J. A. P. M. Andrade, *A Record of the Jews in Jamaica from the English Conquest to the Present Time*, Kingston, 1941.

cláusula especial, en la que se extendía una invitación a los judíos de otras partes a venir a establecerse en Surinam. Este documento, además, equiparaba sus derechos con los del resto de la población europea, acentuando que serían considerados como ciudadanos naturales ingleses. Aunque algunos colonos judíos abandonaron Surinam después de que fue conquistada por Holanda en 1667, la comunidad judía siguió floreciendo bajo la hegemonía holandesa, que ratificó el estatus que le fue otorgado por los ingleses. En 1685 se erigió la primera sinagoga en la Joden Savanne, que recibió el nombre de Beraha Ve-Shalom. Por el año 1694 vivían en Surinam un poco más de 100 familias judías, de las cuales 92 eran sefardíes. En aquel año, 40 plantaciones de azúcar pertenecían a dueños sefardíes. En 1730 el número de plantaciones pertenecientes a judíos subió a 115 (de un total de 400 plantaciones en toda la colonia). Pero ya por entonces comenzó a manifestarse una clara preferencia por parte de la población judía por las actividades mercantiles, y muchos de sus miembros comenzaron a abandonar la boscosa región de la sabana, para instalarse en la villa de Paramaribo [50].

Cuando la isla de Cayenne aún pertenecía a los holandeses floreció en ella una próspera comunidad judía formada en gran parte por portugueses procedentes de Liorna. A diferencia de lo que se sustentaba en la literatura historiográfica, hoy sabemos que no fueron los franceses quienes, durante su conquista en 1664, pusieron fin a la presencia judía en este sitio. Los judíos de Cayenne fueron expulsados por los ingleses, cuando éstos se apoderaron de la isla en 1667 [51].

Pero dejando de lado el ejemplo de Cayenne, es evidente que la política de los franceses respecto a la participación judía en sus colonias del Caribe fue rotundamente negativa. En Guadalupe no permitieron que judíos fugitivos de Recife hallaran allí su refugio. En Martinica y en Santo Domingo se habían instalado judeoconversos portugueses de Bayona y de Burdeos, pero las autoridades persistieron en negarles el ejercicio del culto judaico. Incluso aquellos judíos de Recife que lograron establecerse en Martinica tuvieron que conformarse con llevar allí una

[50] Véase el clásico libro de D. Nassy, *Essai historique sur la Colonie de Surinam*, I-II, Paramaribo, 1788; R. Cohen (ed.), *The Jewish Nation in Surinam, Historical Essays*, Amsterdam, 1982.

[51] *Cfr.* Z. Loker, «Cayenne - Un capítulo en la historia de la inmigración y colonización judía en el Nuevo Mundo durante el siglo XVII», *Zion*, 48 (1983), pp. 109-114 (en hebreo).

vida criptojudía. Finalmente, ante la presión de los jesuitas, fueron expulsados en 1684. Un año más tarde, decretaron los franceses en forma oficial la prohibición de toda presencia judía en sus colonias. Con lo cual no pudieron impedir la continua infiltración de judeoconversos portugueses que, procedentes del suroeste de Francia, siguieron instalándose en las posesiones francesas del Caribe [52].

Creación cultural y literaria

Los rasgos existenciales de la diáspora sefardí occidental imprimieron su sello en las formas y contenidos de su creación cultural y literaria. La herencia ibérica que trajeron consigo los conversos de España y Portugal ejerció una influencia fundamental en su mentalidad, en su sensibilidad artística, en sus valores espirituales y en sus conceptos intelectuales. Muchos de los inmigrantes judeoconversos, que iniciaron una nueva vida fuera de la Península Ibérica se formaron en universidades españolas y portuguesas, y si bien retomaron la senda del judaísmo lo hicieron impregnados de un espíritu ibérico que siguió, de una u otra forma, flotando en su nuevo ambiente. Sus hijos y nietos, ya nacidos en otros países y rodeados por otras culturas, siguieron viviendo bajo los efectos del impacto espiritual ibérico. El español y el portugués se siguieron cultivando en las colectividades de los «judíos nuevos» y en las bibliotecas privadas de los sefardíes de Amsterdam, Hamburgo y Londres no faltaban los clásicos españoles del Siglo de Oro, ni textos filosóficos y políticos de autores ibéricos [53].

Pero al mismo tiempo, algunos de los más destacados intelectuales en estas nuevas comunidades lograron integrarse, aunque tan sólo en forma parcial, a la République des Lettres del Siglo de las Luces. El conocimiento de lenguas clásicas, su manejo del latín y fundamentalmente el discurso teológico y filosófico común, posibilitaron la interacción entre

[52] A. Cahen, «Les Juifs de la Martinique au XVIII siècle», *REJ*, 3 (1881), pp. 93-122; Z. Loker, «On the Expulsion of the Jews from Martinique in 1684», *Actas del tercer congreso internacional de Misgav Yerrushalaim*, Jerusalén (en prensa).

[53] Véase D. M. Swetchinski, «The Portuguese Jews of Seventeenth Century Amsterdam; Cultural Continuity and Adaptation», en F. Malino y Ph. Cohen Albert (eds.), *Essays in Modern Jewish History. A Tribute to Ben Halpern*, Londres y Toronto, 1982, pp. 65 y ss.

ciertos rabinos y eruditos de la «nación» y algunos teólogos y hebraístas cristianos de Europa occidental. Menasseh ben Israel mantuvo un estrecho vínculo epistolar con importantes figuras intelectuales del siglo XVII. Algunos de sus libros, especialmente los que escribió en latín, estaban destinados a una audiencia cristiana. Teólogos y hebraístas protestantes mostraron sumo interés por su obra exegética y emprendieron la traducción al latín de su denso tratado *Conciliador o de la conveniencia de los lugares de la S. Escriptura que repugnantes entre si parecen* [54].

Es natural que una parte significativa de estos contactos intelectuales girara en derredor de la polémica judeocristiana y un porcentaje nada despreciable de la obra literaria de los sefardíes occidentales durante el siglo XVII, estuviera formado por escritos polémicos contra el cristianismo. Los profundos conocimientos de la teología cristiana habían permitido a algunos de los autores de la diáspora sefardí escribir tratados detallados contra la teología cristiana, haciendo hincapié en las diferencias existentes entre las diferentes corrientes, denominaciones y sectas dentro del cristianismo de la temprana Edad Moderna.

Pero debe señalarse que en algunas ocasiones la lucha contra el «enemigo común» hacía que cristianos y judíos, a pesar de lo que les distanciaba, se encontraran luchando en el mismo bando, ya sea contra el deísmo, el saduceísmo (o negación de la inmortalidad del alma), el escepticismo, etc. Tal es así que Isaac Orobio de Castro y Ph. van Limborch, que habían sostenido entre ellos una discusión teológica que si bien fue calificada de «amistosa», no careció de expresiones agrias y de tono polémico, tomaron partido común en su argumento contra lo que para ellos era considerado la «abominable herejía» de Espinosa [55].

El mundo de la «nación» gozó de renombre y prestigio dentro de la diáspora judaica por sus distinguidas instituciones educativas y por la estructura y organización de la enseñanza básica. En este sentido se destacó muy particularmente la comunidad de Amsterdam cuya escuela para niños despertó la admiración de visitantes judíos ashkenazíes de Europa oriental, que se maravillaban del orden que imperaba entre sus muros. Los niños estudiaban en seis aulas diferentes, de acuerdo con su edad y conocimientos. A diferencia de lo que se conocía en el mundo

[54] Véanse los trabajos mencionados en las notas 30, 34 y 35 de este capítulo.

[55] *Cfr.* Y. Kaplan, *From Christianity to Judaism*, pp. 270-285.

tradicional judío, especialmente en las comunidades de Europa central y occidental, se acentuaba aquí el estudio de la lengua hebrea, su gramática y sintaxis, y los niños aprendían a escribir composiciones y a componer versos. Se les enseñaba, además, a traducir los textos sagrados al español, y a diferencia de *Heder* tradicional judío, en la escuela de la comunidad de Talmud Torah de Amsterdam se estudiaba con intensidad el texto bíblico, prestando mucha atención al aprendizaje de la pronunciación y entonación correctas. El sistema pedagógico estaba basado en premisas racionales. El *Talmud* comenzaba a estudiarse sólo a partir del sexto grado, cuando en los años anteriores los niños habían tenido la oportunidad de estudiar las leyes y prescripciones de la *Halajá* (ley judía), especialmente las vinculadas a las diferentes festividades. Cabe suponer que la organización pedagógica de la institución educativa sefardí estaba de una u otra forma influenciada por el espíritu que prevalecía en las escuelas jesuitas. Es probable que la formación jesuita de algunos de los fundadores de las escuelas de la «nación» repercutiera en el contenido y en la forma que se confirió a la educación sefardí occidental. Amsterdam fue, indudablemente, la comunidad sefardí occidental que obtuvo los mejores resultados en el campo de la educación [56]. La rica biblioteca comunitaria que pertenecía desde un comienzo al organismo educativo, puede considerarse la primera biblioteca pública judía. Pero también las comunidades de Hamburgo, Londres, Bayona y los centros satélites establecidos en América trataron de emular e imitar las pautas establecidas por la «comunidad madre».

Es evidente que el sistema educativo que prevaleció en esta diáspora, con su poco énfasis en el estudio talmúdico, no podía producir luminarias en el campo de la *Halajá.* En comparación con la obra «halájica» creada en el mundo judío de los siglos XVII y XVIII, incluido el de los sefardíes del Imperio Otomano, la producción literaria de la «nación» en el campo de la exégesis talmúdica y la *Responsa* fue sumamente modesta. Con todo, debe señalarse que a partir del año 1728 comenzaron a publicarse en Amsterdam volúmenes de *Preguntas y Respuestas (Sheélot u-teshuvot)* sobre diferentes tópicos legales, por los egresados y

[56] Véase la descripción laudatoria de un visitante judío de Europa oriental, en el último cuarto del siglo XVII, en Shabetai Bas, *Siftei Yeshenim,* Amsterdam, 1680, fol. 8r-v (hebreo).

alumnos más avanzados del Seminario de Ets Haim. Esta voluminosa colección se conoce bajo el título de *Peri Ets Haim (El fruto del árbol de la vida).*

Producto del interés por el idioma hebreo es la relativamente numerosa lista de los libros escritos por miembros de la «nación» sobre temas gramaticales y lexicográficos. Benjamin Musaphia, un médico sefardí que ejerció en Hamburgo durante la primera mitad del siglo XVII, publicó antes de trasladarse a Amsterdam, suplementos al famoso léxico de R. Natam ben Lehiel, conocido bajo el nombre de *Ha'aruh.* Tratados sobre la gramática de la lengua hebrea fueron escritos por Moseh Gideon Abudiente, Moseh Rafael d'Aguilar y por el mismo Espinosa. Solomon de Oliveyra, que se destacó además como talentoso poeta hebreo, escribió varias obras sobre esta lengua, como también una gramática del arameo en portugués y un diccionario hebreo de la lengua portuguesa [57]. Durante el siglo XVI se publicaron en las imprentas sefardíes de Ferrara y Venecia importantes obras judaicas, muchas de ellas en portugués y en español. En el dinámico centro judeoportugués de Ferrara se publicó la famosa versión española de la Biblia, conocida como Biblia de Ferrara. Allí mismo vio luz el clásico libro de Samuel Usque, *Conçolaçam das Tribulações de Israel,* considerado no sólo un original texto historiográfico judaico, escrito por un ex judeoconverso, sino además una joya de la literatura portuguesa renacentista [58]. En Venecia se imprimieron la mayor parte de las traducciones al español de libros de oraciones y textos básicos del judaísmo, hasta que a partir del segundo cuarto del siglo XVII, Amsterdam retomó la hegemonía no sólo del mundo de la imprenta sefardí, sino del mundo del libro judío en general. En las imprentas de Menasseh ben Israel, Daniel de Fonseca, Immanuel Benveniste, Joseph e Immanuel Atias, David de Castro Tartas y Moseh de Abraham Mendes Coitinho se imprimieron innumerables textos judaicos en hebreo, español, portugués y también en idisch. Mencionemos entre otros la publicación de la famosa edición amsterdanesa del *Talmud*

[57] Sobre la rica y variada literatura de los sefardíes occidentales en general, y en Amsterdam en especial, consúltese M. Kayserling, *Biblioteca Española-Portuguesa Judaica,* Estrasburgo, 1890; Mendes dos Remedios, *Os Judeus Portugueses em Amsterdam,* Coimbra, 1911, pp. 57-148.

[58] El libro de Usque se publicó en 1553. Véase la bellísima edición recientemente publicada en Lisboa, en dos volúmenes, con los estudios de Y. H. Yerushalmi y J. V. de Pina Martins.

de Babilonia, en la imprenta de Benveniste, y la edición de la *Gazeta de Amsterdam,* el primer periódico publicado por judíos, que impreso en español en casa de Castro Tartas, traía noticias políticas y económicas de gran interés para los hombres de negocios de la «nación» [59].

Entre los poetas que escribieron en español, observando un estilo barroco muy similar al que se conocía en la España de aquellos días, debe mencionarse a Daniel Levi de Barrios. Después de haber retornado públicamente al judaísmo y haberse plegado a la comunidad sefardí de Amsterdam, este poeta montillano siguió publicando poesías y obras dramáticas para una audiencia española: en Bruselas aparecieron (bajo el nombre de Miguel Barrios) dos de sus libros, *Flor de Apolo* (1665) y *Coro de las musas* (1672). De Barrios cultivó también una poesía de neto contenido judío, siendo algunas de sus obras más conocidas, narraciones sobre los sucesos históricos de la comunidad sefardí de Amsterdam [60]. Otros poetas de la «nación» escribieron sobre temas judíos aun durante su peregrinaje en el criptojudaísmo. Los más talentosos entre ellos fueron indudablemente João Pinto Delgado y Antonio Enríquez Gómez [61].

Los líderes de la diáspora occidental invirtieron un esfuerzo particular en la traducción al español y al portugués de algunas de las obras fundamentales de la herencia religiosa y cultural judía. Es así como el *Hovat Halevavot,* de Bahie Ibn Pakuda, fue traducido al español por David Pardo (Amsterdam, 1610) y al portugués por Samuel de Isaac Abas (Amsterdam, 1670). Jacob Abendana, que sirvió de *haham* en la comunidad de Londres, vertió al español el *Cuzari* de Judah Halevi (Amsterdam, 1663). De la misma manera que fueron traducidas al español y al portugués diferentes obras de Maimónides y Jonah Girondi, incluso el

[59] Sobre las imprentas judías en Amsterdam en el siglo XVII, véase L. Fuks y R. G. Fuks-Mansfeld, *Hebrew Typography in the Northern Netherlands 1585-1815,* I-II, Leiden, 1984-1987.

[60] Véanse entre otros R. K. Scholberg, *La poesía religiosa de Miguel Barrios,* Madrid (1962); W. C. Pieterse, *Daniel Levi de Barrios als Geschiedschrijver van de Portugees-Israelietische Gemeente te Amsterdam in zijn «Triumpho del Govierno Popular»,* Amsterdam, 1968.

[61] *Cfr.* L. S. Révah, «Autobiographie d'un Marrane: Edition partielle d'un manuscrit de João (Moseh) Pinto Delgado», *Revue des Etudes Juives,* 119 (1961), pp. 41-130; *idem,* «Un pamphlet contre l'Inquisition d'Antonio Enríquez Gómez: la seconde partie de la "Política Angélica" Rouen 1647 (Rouen, 1647)», *Revue des Etudes Juives,* 121 (1962), pp. 81-168. Sobre Enríquez Gómez escribió recientemente una interesante tesis doctoral Nehama Kramer Helinkx.

Shevet Iehuda, de Selomoh ibn Virga, fue transformado en *Vara de Juda* por la pluma de Meir de León (Amsterdam, 1640). Junto con las múltiples ediciones de libros y oraciones judías en lenguas ibéricas, vieron luz en las imprentas de la «nación» libros de prescripciones legales judaicas. Menasseb Ben Israel publicó en los años 1645-1646, en dos volúmenes, su *Thesouro dos Dinim,* en los cuales recopiló y clasificó las ordenanzas de la *Halajá* [62].

De no menos importancia fueron las obras apologéticas escritas por los más dotados miembros de la «nación», con la intención de introducir en el mundo del judaísmo a la masa de judeoconversos reconvertidos a la religión mosaica. El carácter polémico de algunos de estos tratados tiene su raíz en la necesidad que tuvieron sus autores de argüir contra los escritos antijudaicos que circulaban en la Península Ibérica y contra las críticas emitidas por las voces discordantes dentro de la «nación». La mayoría de estos textos, así como también los tratados contra el cristianismo, no fueron publicados por causa de la censura.

En cambio, varias obras de Eliahu Montalto, Saul Levi Mortera, Moseh Rafael d'Aguilar, Isaac Orobio de Castro y otros, fueron copiadas en múltiples versiones, y muchos de estos manuscritos se pueden hallar en bibliotecas y colecciones privadas [63].

Entre las obras impresas deben mencionarse el clásico libro *Las Excelencias de los hebreos,* escrito por el médico Isaac Cardoso de Verona y publicado en Amsterdam en 1679, y los dos tratados morales redactados por Abraham Israel Pereyra: *La certeza del camino* (Amsterdam, 1666) y *Espejo de la vanidad del mundo* (Amsterdam, 1671) [64].

El pensamiento heterodoxo dentro de la «nación» llegó a nosotros, salvo raras excepciones, fundamentalmente a través del prisma de sus detractores. No olvidemos que los libros de Espinosa, escritos y publicados después de su excomulgación de la comunidad judía, no reflejan necesariamente su pensamiento en los años en que aún era miembro de

[62] Véase M. Kayserling (nota 57 de este capítulo).

[63] Descripciones de algunas de las obras de estos autores y de otros más pueden hallarse en L. Fuks y R. G. Fuks-Mansfeld, *Hebrew and Judaic Manuscrips in Amsterdam Public Collections,* I-II, Leiden, 1973-1975.

[64] Sobre Cardoso y su obra véase Y. H. Yerushalmi, en el libro mencionado en la nota 1. Sobre Pereyra, véase H. Méchoulan, *Hispanidad y judaísmo en Tiempos de Espinoza. Edición de «La Certeza del Camino» de Abraham Pereyra,* Salamanca, 1987.

la comunidad de Talmud Torah. En la *Nomología* de Immanuel Aboab (Amsterdam, 1629), en el ya mencionado *Conciliador* de Menasseh ben Israel (Amsterdam, 1632-1651) y en el *Matteh Dan* del Haham David Nieto (publicado en Londres en 1714, en español y en hebreo, simultáneamente), se pueden localizar algunas de las corrientes e ideas que formaban parte de las «almas en litigio» de la «nación». Una parte importante del pensamiento de D'Acosta nos llegó a través del *Tratado da Immortalidad da alma,* de Samuel da Silva, y lo que conocemos del pensamiento de Juan Prado lo debemos fundamentalmente a la obra de su más vehemente opositor, el doctor Isaac Orobio de Castro [65].

El judaísmo sefardí occidental alcanzó su plenitud durante el siglo XVII y hasta el primer cuarto del siglo XVIII llegó a su máximo esplendor. Por su mentalidad, por sus vínculos con el mundo gentil y por su asidero en la cultura europea suele ser considerado por la historiografía judía como uno de los grandes precursores de la modernización de la sociedad judía. Si bien esta aseveración debe ser reconsiderada con mayor rigor metodológico del que generalmente se ha usado, nadie puede rebatir el fuerte impacto que esta judeidad ejerció sobre el mundo judío en la temprana Edad Moderna.

Las transformaciones políticas y económicas de mediados del siglo XVIII desplazaron a los «hombres de negocios de la nación», que vieron desvanecerse su gloria, junto con el rol que hasta entonces habían cumplido en el comercio internacional. Este cambio, y el abrupto descenso de la inmigración de judeoconversos de la Península Ibérica después del primer tercio del siglo XVIII, precipitaron la decadencia demográfica, social y cultural de los sefardíes del occidente. Pero aún en su eclipse siguieron conservando el sentido de orgullo y grandeza de ser los descendientes de «la diáspora de Jerusalén en Sefarad».

[65] Véase Y. Kaplan, *From Christianity to Judaism,* pp. 122 y ss.; *cfr.* los trabajos ya mencionados de Gebhardt (nota 3), Révah (nota 32) y Rosenberg (nota 33).

JACOB BARNAI

III. LOS SEFARDÍES EN EL IMPERIO OTOMANO (SIGLOS XV-XIX) [1]

[1] Traducido del hebreo por José R. Ayaso Martínez, Universidad de Granada.

Los siglos XV y XVI

La historia de los otomanos, dinastía de sultanes que gobernó sobre tribus turcas en Anatolia (Turquía), comienza a principios del siglo XIV. En doscientos años los otomanos conquistaron amplios territorios en Europa, principalmente en los Balcanes y en los países eslavos, en Asia y en África, y fundaron un gigantesco imperio que llegó hasta los primeros años del siglo XX. El Imperio Otomano se estableció sobre las ruinas de dos Estados: el Imperio Bizantino cristiano, en Turquía y los Balcanes, y el Estado mameluco musulmán, en países árabes y en Palestina *('Eres Yiśra'el)* [2].

La población del Imperio Otomano estaba compuesta de una mayoría de musulmanes; sin embargo, en los mismos territorios residían también muchos cristianos y judíos. La composición de la población del imperio era muy variada, y estaban incluidos en ella numerosos grupos étnicos, religiosos y nacionales. Los judíos que anteriormente habían vivido en los territorios del Imperio Bizantino son llamados «judíos romaniotas» *(yĕhudim romaniotim);* tal denominación se deriva de «Roma», pues el nombre oficial del Imperio Bizantino era el de Imperio Romano de Oriente. Por otro lado, los judíos que habían residido en el Estado mameluco reciben el nombre de «judíos arabizados»

[2] Frente a otras denominaciones (el autor utiliza la de «Tierra de Israel»), he preferido usar Palestina, ya que es la más extendida entre los lectores españoles. En cuanto a la transcripción de palabras, he respetado el sistema de transcripción más usual según se trate de palabras hebreas, árabes o turcas. *(N. del T.)*

(yĕhudim mista'arĕbim); es decir, que se habían mezclado con los árabes y que tenían costumbres comunes.

En las sucesivas conquistas otomanas fueron arrasadas muchas ciudades y pueblos y otros nuevos surgieron en su lugar. Durante las expediciones de conquista en los países cristianos, los otomanos reclutaban en las filas de su ejército a jóvenes cristianos después de haberlos convertido al islam. Así se formó su ejército de élite, el ejército de los jenízaros. Cuando los otomanos conquistaron Constantinopla, la capital del Imperio Bizantino (1453), decidieron reconstruirla como su nueva capital y la llamaron Estambul. Para restaurarla deportaron hacia ella a miles de habitantes de regiones de Turquía y de los Balcanes, entre los que había también muchos judíos romaniotas. Estos deportados son llamados en turco *sürgün.* De esta forma, la comunidad judía de Estambul se desarrolló mucho en la segunda mitad del siglo XV, pero muchas comunidades de Turquía y de los Balcanes perdieron a sus judíos. Por ejemplo, como consecuencia de la deportación a Estambul, desapareció la comunidad romaniota en Salónica. Sin embargo, en Grecia y en las islas del Egeo permanecieron algunas comunidades romaniotas que habían vivido en esos lugares desde muy antiguo y que continuaron conservando su tradición en época otomana [3].

La salida de los judíos de la Península Ibérica comenzó en el siglo XV a consecuencia de la mayor virulencia que adquirieron las persecuciones contra los judíos. Muchos de ellos emigraron al norte de África y al Imperio Otomano [4]. La expulsión de los judíos de España (1492) y de Portugal (1497) abrió un nuevo capítulo en la historia de los judíos en el Imperio Otomano. De los que fueron expulsados, muchos miles se establecieron en áreas del imperio después de que el sultán otomano Bayezid II (1481-1512) les abriera sus puertas y ordenara que fueran acogidos de buen grado. Sus motivaciones fueron probablemente pragmáticas: los judíos sefardíes eran un factor positivo desde el punto de vista económico y tecnológico, y presumiblemente serían en el futuro

[3] J. R. Hacker, «Šitat ha-"sürgün" wĕ haŝpa'atah 'al ha-ḥeḇrah ha-yĕhudit ba-'imperiah ha-'otmanit ba-me'ot ha-15-ha-17» («El sistema del "sürgün" y su influencia sobre la sociedad judía en el Imperio Otomano en los siglos XV-XVII»), *Zion,* LV (1990), pp. 39-55.

[4] J. Hacker, «*Ziqqatam wĕ-'aliyatam šel yĕhudey Sĕfarad lĕ-'Eres Yiśra'el*» («La relación de los judíos de España con Palestina y su emigración, 1391-1492»), *Katedra,* 36 (1985), pp. 3-53.

súbditos fieles que contrarrestarían a la gran minoría cristiana, cuyas aspiraciones contaban con el apoyo de los países de Europa.

Rabí Eliyahu Capsali, cronista judío del siglo XVI, describe la llegada de los expulsados de Sefarad al Imperio Otomano de la siguiente manera:

> Cuando oyó el sultán *Bayazit,* rey de *Togarmah,* todo el mal que hizo el rey de Sĕfarad a los judíos y que éstos pedían refugio para la planta de sus pies y que se apiadara de ellos, envió mensajeros para que extendieran la voz por todo su reino y también una carta en la que ordenaba a los gobernadores de sus ciudades que no echaran a los judíos ni los expulsaran, sino que los recibieran de buen grado. Y el que no hiciera así incurriría en pena de muerte [...]. Y llegaron a *Togarmah* miles y miríadas de los judíos expulsados, y el país se llenó de ellos. Entonces, las comunidades de *Togarmah* incrementaron enormemente los actos de caridad y ofrecieron dinero como piedras para rescate de prisioneros y para que volvieran los hijos a su territorio [5].

Los expulsados de la Península Ibérica encontraron en algunas ciudades del Imperio Otomano una comunidad judía. En Estambul, por ejemplo, esperaba a los expulsados una comunidad romaniota grande y poderosa, y con una dirección fuerte al frente. En Salónica, como se ha dicho, la comunidad romaniota fue deportada a Estambul y quedó en ella sólo una pequeña comunidad askenazí, que había llegado de Europa a finales de la Edad Media. También en otras comunidades encontraron únicamente restos de anteriores comunidades romaniotas. Este hecho es de mucha importancia para la comprensión del desarrollo social de las comunidades judías en Turquía y en los Balcanes desde el siglo XVI en adelante.

En Estambul se encontraron dos sociedades y dos culturas, la romaniota y la sefardí, y convivieron una al lado de otra en medio de un choque continuo entre ellas. Las luchas se centraron en torno a la hegemonía en la dirección de la comunidad, en la que recaía la función de disponer *taqqanot* (normas) sobre asuntos cotidianos en la esfera legal y social. Los rabinos de los sefardíes y los rabinos de los romaniotas tenían diferentes opiniones sobre cuestiones importantes: derecho matrimonial, lo concerniente a los marranos, las leyes de pureza y otras cos-

[5] R. Eliyahu Capsali, *Seder Eliyahu Zuṭṭa,* I, Jerusalén (1976), pp. 218-219.

tumbres, como las fórmulas de oración, etc. En efecto, a lo largo de los años llegaron más de una vez a fuertes disputas y a proferirse ofensas la una hacia la otra. Es conveniente señalar que en el período inmediatamente posterior a la expulsión, la influencia de la dirección romaniota era muy fuerte en la mayoría de las comunidades, y también la división en cuestiones halákicas y de costumbres. Tuvieron que pasar más de cien años para que los sefardíes obtuvieran la hegemonía y asimilaran a los romaniotas. En comunidades en las que no había una comunidad romaniota anterior, como Salónica, el dominio sefardí fue un hecho evidente ya en el siglo XVI [6].

La composición de las comunidades judías en el Imperio Otomano no era uniforme. Las comunidades de Turquía y de los Balcanes incluían a judíos romaniotas, sefardíes-portugueses, algunos askenazíes y, a veces, también judíos de origen italiano y caraítas. A partir del siglo XVII aparecen en estas comunidades unos judíos denominados «francos» —comerciantes de origen portugués que se asentaron en ciudades de Italia y desde allí pasaron al Imperio Otomano—. En las comunidades de los países árabes y de Palestina había judíos arabizados y sefardíes; había, asimismo, askenazíes, italianos y magrebíes (judíos del norte de África) y judíos aislados de otros lugares. Las principales comunidades judías desde el siglo XVI en adelante eran Estambul, Salónica, Edirne (Adrianópolis) y Safed.

El Imperio Otomano, cuya religión oficial era la musulmana, otorgó a los judíos y cristianos que habitaban en él el estatutos legal establecido en el islam con respecto a las minorías «infieles»; es decir, el estatus de «protegidos» *(Ahl al-ḏimma)*. Sin embargo, a pesar de la legislación, se produjeron cambios en lo que concierne a las minorías en diferentes momentos y lugares. De manera general, es posible decir que la relación de los otomanos hacia los súbditos no musulmanes fue bastante tolerante. Con todo, el estatus de los judíos en las provincias oto-

[6] J. Hacker, *Ha-ḥeḇrah ha-yĕhudit bĕ-Saloniqi wĕ-'ăgafeyha ba-me'ot ha-XV wĕ-ha-XVI (La sociedad judía en Salónica y sus divisiones en los siglos XV y XVI)*, tesis doctoral, Universidad Hebrea, Jerusalén, 1979. Del mismo autor, «Ga'on wĕ-dikka'on-qĕtabim bĕ-hăwatam haruḥanit wĕ-ha-ḥeḇratit šel yoṣ'ey Sĕfarad wĕ-Porṭugal ba-'imperiah ha-'otmanit» («Gloria y angustia. Extremos en la vida espiritual y social de los sefardíes en el imperio otomano»), en *Tarbut wĕ-ḥeḇrah bĕ-toldot Yiśra'el bimey ha-benayim (Sefer zikron lĕ-Ḥ.H. ben Sasson)*, Jerusalén, 1989, pp. 564-567.

manas y en sus ciudades empeoró progresivamente, en especial a partir del siglo XVII, como consecuencia del desmoronamiento del poder central [7].

Puesto que fueron las mismas autoridades otomanas las que invitaron a los judíos sefardíes a asentarse en el imperio, cuando éstos llegaron su estatus era cómodo y estable, logrando —en contraste con su situación en Europa en la misma época— una gran libertad de actividad y de movimiento. Muchos judíos alcanzaron ya en el siglo XVI puestos claves en la economía y cargos importantes en la política, como ministros y altos funcionarios de la administración del imperio. Los judíos actuaron como cambistas, ministros de finanzas, médicos y consejeros. En algunos aspectos, en especial en el siglo XVI, su estatus era mejor que el de los cristianos, pues el gobierno otomano confiaba en ellos como minoría leal y constructiva. Su privilegiada posición también hizo posible que ayudaran de vez en cuando a otras comunidades judías.

Se impusieron sobre los judíos las limitaciones que, como no musulmanes, el islam había establecido en tiempos del califa Omar (probablemente desde el siglo VIII), como eran el pago del impuesto *per capita* (*ŷizya*), la ropa en colores especiales, la prohibición de construir nuevos lugares de culto (sólo estaba permitido restaurar los existentes), etc. Pero de hecho no siempre se observaron estas limitaciones. Por ejemplo, la mayoría de las sinagogas que había en el Imperio Otomano fueron construidas en época otomana, y no precisamente sobre las ruinas de las sinagogas antiguas. En Estambul había muy pocas sinagogas de la época bizantina, mientras que en el siglo XVI el número de sinagogas en la ciudad fue muy elevado; por tanto, casi todas fueron construidas en la época otomana; es decir, bajo un gobierno musulmán y contraviniendo la prohibición oficial. De igual manera sucedió en Esmirna, donde no existía ninguna comunidad judía antes de la conquista otomana, y donde a principios del siglo XVII se habían fundado seis sinagogas nuevas y, después de éstas, otras más.

Por regla general, la comunicación entre las comunidades judías y las autoridades otomanas se realizaba a través de intermediarios especiales denominados *kākhya*, que normalmente eran nombrados para el

[7] H. Gerber, *Yĕhudey ha-'imperiah ha-'otmanit. Kalkalah wĕ-ḥebrah* (*Los judíos del Imperio Otomano. Economía y sociedad*), Jerusalén, 1983, pp. 9-35.

cargo por el gobierno en coordinación con la comunidad. Éstos eran judíos de lengua turca que tenían una posición honorable tanto en la corte como en sus comunidades.

En el siglo XVI la situación del Imperio Otomano todavía era sólida y su administración estaba en orden, pero desde el siglo XVII en adelante, cuando comenzó la decadencia del imperio, aparecieron también signos de declive en el gobierno central, y la situación de los súbditos en las ciudades del imperio y en las provincias empezó a depender cada vez más del capricho de los gobernadores locales. Así, se fue haciendo cada vez más insoportable la presión de los impuestos que eran exigidos para satisfacer las necesidades del ejército y del Estado para financiar las guerras en Europa y las crisis económicas. Los judíos sufrieron en estos períodos como el resto de la población, pero la presión sobre las minorías era por lo general mayor.

Cuando llegaron los expulsados de Sefarad a Turquía y a los Balcanes, se encontraron por lo general comunidades organizadas de acuerdo con una larga tradición. La comunidad de Estambul, hacia la que fueron deportados —como se ha dicho— muchos de los judíos romaniotas, estaba organizada en *qĕhalim* [8] según sus lugares de origen en el Imperio Bizantino. Esta forma de organización se originó no sólo de la voluntad de los desterrados de vivir con los miembros de sus antiguas comunidades, sino que también se acomodaba a los objetivos del gobierno, que los asentó en la capital en grupos. Los judíos sefardíes se organizaron también en *qĕhalim* según sus lugares de origen. En comunidades grandes, como Estambul y Salónica, se fundaron gran número de *qĕhalim* en los siglos XV-XVI, mientras que en las comunidades medianas se establecieron varios *qĕhalim* en cada ciudad. Cada *qahal* tenía una sinagoga propia que le servía como centro religioso y social.

Veamos, por ejemplo, la lista de los *qĕhalim* de Estambul, tal como se ha conservado en una de las fuentes contemporáneas (años 1688-1689):

> *Qahal* de Portugal, *Geruš, Seniorah, Šalom,* Messina, Hamon (o Mayor), Cataluña, *'Aškenazim,* Calabria, Córdoba, Gran Sicilia, Pequeña Sicilia, *Ya-*

[8] He mantenido la forma hebrea *(qahal,* pl. *qĕhalim)* para que no haya confusión con la comunidad de la ciudad en su conjunto *(qĕhilah).* El *qahal* podría traducirse por «congregación». *(N. del T.)*

anah mi-Balat, Padon, Zeyreq, Gran Estambul, Pequeño Estambul, *Izdin, 'Agriboz, Dimĕtoqah,* Gran Salónica, Pequeña Salónica, *Nigblolo, Yanboli, Qaraferye, 'Ohri, Kesriyeh, Ištip, Piroz,* Tire, *Sinob, Borlu, Quru Çesme, 'Adaliah, Samatiah, Qara'im me-Edirneh* (caraítas de Adrianópolis), *Bĕney Mošeh, Heqdeš wĕ-'alideh-ya'atiq bĕ'Üsküdar, Bĕney Qorad Qara'im.* En total, treinta y nueve *qĕhalim* [9].

Los *qĕhalim* de Salónica en el siglo XVI eran:

Qahal de Évora (Portugal), Otranto, Italia, Aragón, *'Aštruq,* Aškenazíes, *Ba'aley Tĕšubah (Mayor), Geruš Sĕfarad, Yišma'el, Liwyat hen,* Lisboa (antiguo y nuevo), *Midraš* (Castilla), *Motalto,* Sicilia antiguo, Sicilia nuevo, *'Es hayyim* o *'Es ha-da'at, Poliah,* Portugal nuevo, Provenza, Corfú, Cataluña, *Geruš* de Cataluña antiguo, *Qayanah,* Calabria, Calabria antiguo, Castilla, *Šalom* o *Nĕweh Šalom.* En total, veintisiete *qĕhalim* [10].

Así pues, la organización de los judíos en el Imperio Otomano adopta al principio el carácter de una sociedad de emigrantes, en la que cada grupo se establece en un área determinada y se impone a sí mismo instituciones y organizaciones basadas en el *Landsmannschaft* (paisanaje). Como se ha dicho, este sistema de organización se acomodaba a los intereses de las autoriddes otomanas, que no querían entrar en contacto con el ciudadano aislado, sino con colectivos de población —por medio de los representantes nombrados al efecto—, evitaba el excesivo contacto con los súbditos y, en especial, facilitaba la ordenada percepción

[9] Gerber, *op. cit.,* pp. 117-119; U. Heyd, «The Jewish Communities of Istambul in the Seventeenth Century», *Oriens,* VI (1953), pp. 299-314. [En las pp. 300-303 del artículo citado se explican los nombres de los *qĕhalim.* Portugal, *Geruš* o *Geruš Sĕfarad* (Expulsión de Sefarad), *Seniorah* (la congregación fundada por la Señora Doña Gracia Nasí), *Šalom* o *Šalom Aragon,* Mesina, Hamon (la congregación fundada por la familia de médicos Hamon), Cataluña, Aškenazíes, Gran Sicilia, Pequeña Sicilia, *Yanah mi-Balat* (¿una ciudad del Epiro?), *Padon* (Buda, capital de Hungría), *Zeyreq* (un barrio de Estambul), Gran Estambul, Pequeño Estambul, *Izdin* (hoy la ciudad de Lamia/Zituni, Grecia), *'Agriboz* (la isla de Eubea o su capital Chalcis), *Dimetoqah* (Dimotika, Grecia), Gran Salónica, Pequeña Salónica, *Nigblolo* (Nikopol, Bulgaria), *Yanboli* (Yambol, Bulgaria), *Qaraferye* (Verroia, al oeste de Salónica), *'Ohri* (Okhrid, en la macedonia yugoslava), *kesriyeh* (Kastoria), *Istip* (Štip, Yugoslavia), *Piroz* (¿Siroz?, ¿Serres?, en Grecia, al oeste de Salónica), Tire (al sureste de Esmirna), *Sinob* (en la costa anatólica del mar Negro), *Borlu* (probablemente Uluborlu, en Anatolia), *Quru Çesme* (un suburbio de Estambul), *'Adaliah* (Adalia, en la costa mediterránea de Anatolia), *Samatiah* (barrio al suroeste de Estambul)... También se menciona a Üsküdar, que es un pequeño pueblo cercano a Estambul. *(N. del T.)*]

[10] J. Hacker, *op. cit.* (*vid. supra,* nota 6), pp. 224-225.

de impuestos. Hay que señalar que los otomanos no exigieron por ley o por coerción el asentamiento de los judíos en barrios separados o según criterios de paisanaje (exceptuando el *sürgün* en el siglo XV), sino que fueron los mismos emigrantes quienes decidieron asentarse en *qĕhalim* según sus lugares de origen. Con el paso de las generaciones se produjeron cambios demográficos en la estructura de los barrios, cuando unos judíos abandonaron su *qahal* y se mezclaron unos con otros. De esta manera, en los siglos XVII-XIX los «miembros de los *qĕhalim*» perdieron de hecho el carácter de «paisanaje» y quedó de ellos por regla general su nombre antiguo (por ejemplo, *qahal* de Lisboa, *qahal* de Portugal y similares).

Durante el siglo XVI las grandes comunidades de Turquía y los Balcanes se caracterizan por la gran división en *qĕhalim* y por el hecho de que estos *qĕhalim* por separado constituían el verdadero sistema de organización, y no la comunidad de la ciudad en su conjunto, contemplada como un único cuerpo organizativo. En el siglo XVII esta división comenzó a causar problemas a las mismas comunidades y se creó una dirección central que tuviera su representación tanto hacia el exterior como hacia el interior. En el siglo XVII, por tanto, el centro de gravedad se trasladó en la mayoría de las ciudades a la «comunidad» y a la dirección central que había en ella. La dirección central se ocupaba de los asuntos tributarios, de la jurisdicción y de representar a la comunidad ante el gobierno. Los *qĕhalim* mantuvieron competencias principalmente en lo referido a la sinagoga, al culto y a la vida diaria; por ejemplo, obras de caridad.

En el siglo XVI no existía todavía en el Imperio Otomano un *millet* [11] judío con una única dirección central para todas las comunidades del imperio, y cada comunidad dirigía sus asuntos según su entendimiento [12]. Por regla general, una comunidad grande tenía influencia so-

[11] En el Imperio Otomano, cada grupo religioso podrá organizarse en una comunidad relativamente autónoma, bajo sus propias leyes y organización administrativa. Esta comunidad es lo que se denomina *millet:* habrá un *millet* musulmán, un *millet* judío y un *millet* cristiano ortodoxo para todo el imperio. *Vid.* Gustave E. von Grunebaum, *El Islam,* II: *Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días.* Madrid, 1975, pp. 75-77. *(N. del T.)*

[12] J. Hacker, «Ha-rabbanut ha-ra'šit ba-'imperiah ha-'otmanit ba-me'ot ha-15 wĕ-16» («El Gran Rabinato en el Imperio Otomano en los siglos XV y XVI»), *Zion,* 49 (1984), pp. 225-263; A. Cohen, *Yĕhudim bĕ-šilton ha-Islam (Los judíos bajo el Islam),* Jerusalén, 1983, pp. 7-16; B. Braude, «Foundation Myth of the Millet System», en B. Braude y B. Lewis (eds.), *Christians*

bre las comunidades pequeñas que había en sus alrededores, fundamentalmente las comunidades que pertenecían al mismo *sanyaq* (división administrativa otomana). No obstante, la comunidad de Estambul tenía un estatus especial —aunque no era oficial— debido a su proximidad al gobierno central. Las comunidades de las provincias necesitaron más de una vez su ayuda en asuntos que exigían la conexión entre ellas y el gobierno central, e incluso el local.

Los rabinos eran los que desempeñaban las principales funciones en la dirección de las comunidades. En Turquía se les denomina *hakamim* (sabios) o *marbisey torah* (los que fijan la ley, los maestros de la ley). Otras funciones importantes eran desempeñadas por los *ma'arikim* (tasadores de impuestos), los *memunnim* (los que se encargaban de dirigir los asuntos diarios de la comunidad) y los *kākhya* (los que se ocupaban de las relaciones con las autoridades otomanas).

Las comunidades tenían una institución elegida por los que pagaban los impuestos que es denominada *ma'amad*. Ésta elegía y nombraba a los que desempeñaban las diferentes funciones y fijaba las principales normas de la comunidad. Otras normas eran establecidas por los *memunnim* en colaboración con los rabinos. Otro elemento importante en la vida de la comunidad eran los tribunales judíos, a los que se sometían por mutuo acuerdo los litigantes judíos. No obstante, los litigios entre judíos y no judíos, y a veces también pleitos entre los propios judíos, eran juzgados según la *Šari'a* en tribunales musulmanes. En lo que concierne a la autonomía judicial judía, inclusive los nombramientos en la dirección, a veces se producía la ingerencia del gobierno y no siempre se puede decir que tal autonomía fuese plena [13].

El centro de la vida del *qahal* y de la comunidad era la sinagoga, donde tenía lugar la actividad espiritual y social de la comunidad. En la

and Jews in the Ottoman Empire, Nueva York-Londres, 1982, pp. 69-88; M. E. Epstein, *The Ottoman Jewish Communities and their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries,* Friburgo, 1980.

[13] M. Benayahu, *Marbiṣ Torah,* Jerusalén, 1953; L. Bornstein, *Ha-haněhagah šel ha-qěhilot ha-yěhudiot ha-miẓraḥ ha-qaroḇ mi-šilhey ha-me'ah ha-15 wě-'ad sof ha-me'ah ha-18 (La dirección de las comunidades judías en Oriente Próximo desde finales del siglo XV hasta finales del siglo XVIII).* Tesis doctoral, Universidad de Bar Ilan, Ramat Gan, 1978; J. Hacker, «Gěbuloteha šel ha 'otonomiah ha-yěhudit: ha-šipput ha-'asmi ha-yěhudi ba-'imperiah ha-'otmanit ba-me'ot ha-16-18» («Límites de la autonomía judía: la jurisdicción judía en el Imperio Otomano en los siglos XVI-XVII»), en *Těmurot ba-Historiah ha-yěhudit ha-ḥádašah (Sefer Šěmu'el Ettinger),* Jerusalén, 1988, pp. 349-388.

sinagoga se reunían no sólo para las oraciones o para la recitación de la liturgia de medianoche, sino también para estudiar la *Torah* y para diferentes fines comunitarios. En la sinagoga se presentaban las instituciones del *qahal* y las asambleas generales de los miembros de la comunidad, y en ella se tomaban las decisiones. A veces las autoridades otomanas utilizaban la sinagoga como lugar donde castigar públicamente a los dirigentes de la comunidad, a pesar de que se publicaron leyes que prohibían la entrada de los funcionarios del gobierno a la sinagoga. En algunas ocasiones, la sinagoga y las escuelas talmúdicas estaban hipotecadas a acreedores, debido a que constituían casi los únicos bienes del *qahal.* El *qahal* disponía de ingresos provenientes de la actividad de la sinagoga: de la *'ăliyah la-torah* [14], de la venta del privilegio de encender lámparas en ella, etcétera [15].

Junto a los *qĕhalim* fueron fundadas instituciones para el estudio de la *torah: yĕšiḇot* y pequeñas escuelas donde estudiaban los *talmidey ḥaḵamim* (discípulos de sabios), quienes estaban dedicados exclusivamente al estudio. Se creó así una red de *talmudey-torah* pequeños y grandes en los que sólo los niños varones profundizaban en los estudios religiosos.

La base para la dirección de la comunidad eran sus *taqqanot.* Éstas servían de guía para las relaciones cotidianas entre el particular y la comunidad en todos los aspectos de la vida. Su autoridad brotaba de la *Halaḵah* y se apoyaba en ella; sin embargo, en diferentes cuestiones se instituyeron *taqqanot* según las necesidades del momento y del lugar. Las principales *taqqanot* se ocupaban de lo tributario y de la percepción de los impuestos, de los temas de vivienda (*hezĕqat ha-batim* [16]) y del control de pesos y medidas en el comercio, de las cuestiones de moral y de castidad, de la prohibición de llevar vestidos y adornos suntuosos, etcétera.

Había dos grupos de impuestos en las comunidades del imperio. El primero es el de los impuestos que iban al gobierno, que incluían prin-

[14] El privilegio de ser llamado a leer la *Torah* en la sinagoga. *(N. del T.)*

[15] M. Rozen, *Ha-qĕhilah ha-yĕhudit birušalayim ba-me'ah ha-17 (La comunidad judía en Jerusalén en el siglo XVII),* Jerusalén, 1985, pp. 194-196.

[16] Literalmente: «posesión de las casas». *Házaqah,* término jurídico judío, expresa tanto el modo de adquirir la propiedad de algo como el modo de probar los derechos de propiedad. *Vid.* E.J., 7 (1971) *s.v.* «Ḥazakah», cols. 1.516 y ss. *(N. del T.)*

cipalmente el impuesto *per capita* (*ŷizya* o *jarāŷ*), los impuestos sobre propiedades (casas) y las contribuciones que el judío particular pagaba directamente al gobierno. Con el paso del tiempo, el impuesto *per capita* se pagó a través de la comunidad. El segundo grupo es el de los impuestos de la comunidad, que a su vez estaban divididos en impuestos directos e indirectos: los impuestos que pagaba el particular directamente de acuerdo con sus bienes y su renta, según el cálculo realizado por los *ma'arik*y los impuestos indirectos (*gabela*), que introducían un gravamen sobre productos básicos de consumo como carne, vino, sal, etcétera. Mientras que los «impuestos de la *'arikah*», los impuestos directos, recaían sólo sobre la clase media y alta, los impuestos indirectos eran pagados por todo el que compraba los productos; es decir, también por los pobres [17].

Parece que fue el factor económico el que hizo que las autoridades otomanas abrieran las puertas del imperio a los expulsados de Sefarad. Los judíos de Sefarad eran herederos de una secular tradición de iniciativas económicas y de participación en todos los campos de la hacienda y de la economía: comenzando por el comercio internacional y los asuntos financieros, y terminando por el uso de tecnologías avanzadas, como las industrias de armas, de imprenta y textil. Muchos de los judíos de la Península Ibérica habían adquirido una gran formación y gozaban de una alta posición. Entre ellos había médicos y muchos y variados profesionales. Por tanto, constituían un elemento provechoso y, ciertamente, las autoridades otomanas alentaron sus actividades económicas. Ya que la política otomana tenía por divisa la libertad de costumbres y movimiento, los judíos se adhirieron con rapidez a la construcción del imperio.

En Estambul y en otras ciudades los judíos tuvieron realmente influencia en el desarrollo económico. Algunos judíos alcanzaron puestos clave como consejeros de los gobernantes y como médicos en sus cortes. Conocidos ejemplos de esto son don Yosef Nasí y doña Gracia, quienes, junto a sus diversas ocupaciones económicas, también

[17] A. Schmuelevitz, *The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries*, Leiden, 1984, pp. 81-127; A. Schochat, «Inyaney missim wĕ-hanĕhagot şibbur biqĕhilot Yawan ba-me'ah 16» («Las cuestiones tributarias y las direcciones comunitarias en las comunidades de Grecia en el siglo XVI»), *Sefunot*, 11 (1971-1978), pp. 299-339.

fueron arrendadores de impuestos en el Imperio Otomano en el siglo XVI, y R. Mošeh Hamon, que fue médico personal del sultán Süleyman el Magnífico, y sus hijos, quienes ejercieron funciones similares [18]. Otros dirigieron la trepidante vida comercial de las ciudades. Entre ellos había arrendadores de impuestos y propietarios de industrias textiles, en las que trabajaban miles de sus hermanos judíos. Además de las actividades económicas en el ámbito propiamente otomano, se ocuparon también del comercio internacional, en lo que les sirvieron de ayuda los contactos de los judíos sefardíes y sus descendientes fuera del imperio.

Es claro que los judíos prefirieron hacer negocios con judíos, tanto en el comercio internacional como en la industria, pero las fuentes muestran que su actividad económica de hecho no conocía fronteras étnicas ni religiosas. Por ejemplo, se mantuvo un comercio muy floreciente entre diferentes ciudades del imperio, tanto en Turquía y en los Balcanes como en las provincias árabes, y Venecia. Desde Salónica se enviaban a Venecia plomo y paños de lana, desde diferentes ciudades de Turquía y los Balcanes eran enviados a ella pieles, cera y vestidos. Desde Egipto se enviaba jenjibre, pimienta, lino y algodón; también perlas del Extremo Oriente y otras mercaderías. A cambio, Venecia enviaba a las ciudades del Imperio Romano seda de excelente calidad [19].

Entre las industrias son dignos de destacar dos centros judíos de industria textil: Safed en el siglo XVI (más tarde el centro desapareció) y Salónica, donde pervivió la industria judía de paños hasta el siglo XIX [20].

La vida económica, y en gran medida también la vida social del Imperio Otomano, se centralizó en los gremios. En los siglos XVI-XVIII exis-

[18] El último artículo sobre el estado actual de la investigación en este tema es el de L. Bornstein-Makovetski, «Yĕhudim porṭugezim bĕ-ḥáṣar ha-malḵut bĕ-Qušṭa ba-me'ah ha-šeš-'eśreh: Don Yosef Naśi'» («Judíos portugueses en la corte real de Estambul en el siglo XVI: Don Yosef Nasí»), en Z. Ankori (ed.), *Mi-Lisbon lĕ-Saloniqi wĕ-Qušṭa (De Lisboa a Salónica y Estambul)*, Tel Aviv, 1988, pp. 69-94, *vid.* allí la bibliografía al respecto.

[19] E. Bashan, «The Rise and Decline of the Sepharadi in the Levant. The Economic Aspects», *The Sepharadi Heritage*, vol. II, Londres, 1989, pp. 351-388.

[20] Y. Kĕna'ăni, «Ha-ḥayyim ha-kalkalim bĕ-Ṣafat u-sbiḇoteha ba-me'ah ha-šeš-'eśreh wahăsi ha-me'ah ha-šeḇa'-'eśreh («La vida económica en Safed y su entorno en el siglo XVI y en la mitad del siglo XVII»), *Zion*, 6 (1934), pp. 172-217; S. Avitsur, «Saft, merkaz lĕ-ta'ăśiyat 'ărigey ha-semer ba-me'ah 16» («Safed, centro de la industria de paños de lana en el siglo XVI»), *Sefunot*, 6 (1962), pp. 41-70; del mismo autor, «Lĕ-toldot ta'ăśiyat 'ărigey ha-semer bĕ-Saloniqi» («Sobre la historia de industria de los paños de lana en Salónica»), *Sefunot*, 12 (1971-1978), pp. 145-168; B. Braude, «Ta'ăśiyat "bigĕdey Saloniqi" bĕ-kalkalat mizrah ha-yam ha-

Mercator Iudæus. Vt Constantinopli

Reproducción realizada en el Laboratorio Fotográfico de la Biblioteca Nacional, Madrid.

tieron muchos gremios mixtos, formados por hombres de religiones diferentes, pero también hubo gremios judíos separados. Los gremios de los comerciantes y de los artesanos (llamados en turco *Esnaf, Taife, Hirfet* y *Rofit*) se distribuían entre ellos los medios de producción y el monopolio sobre el comercio; asimismo, eran un factor social de gran importancia en la actividad de beneficencia y de ayuda entre sus integrantes [21]. Así, tenían instituciones elegidas que los representaban ante el gobierno. Entre los gremios judíos más importantes es conveniente mencionar los gremios de los botoneros, pequeños armadores, músicos y cómicos, carniceros, joyeros, los que refinaban metales, farmacéuticos y perfumistas, taberneros, fabricantes de hilos de plata, tintoreros de seda y otros paños, comerciantes de seda, fabricantes de queso y yogurt, cardadores de lana, vendedores de despojos de carne, pescadores y obreros portuarios.

Como regla se puede decir que, mientras se conservó la estabilidad económica y política del Imperio Otomano, los conflictos sociales no fueron graves en las comunidades judías. Sólo hacia la mitad del siglo XVIII se distinguen signos de las primeras grietas en la sociedad judía, en parte a causa de la crisis económica que se produjo a su alrededor. Sobre esto nos detendremos más adelante.

Los expulsados de la Península Ibérica, cuya lengua era el ladino, llevaron al Imperio Otomano no sólo la rica tradición creativa judía, que había alcanzado su cúspide en Sefarad en la Edad Media, sino también la imprenta y los caracteres de imprenta hebreos, y ellos estuvieron entre los primeros en utilizarla en el imperio. Dos años después de la expulsión, en 1494, fue fundada la primera imprenta en Estambul [22]. La literatura judía que se imprimió en el Imperio Oto-

tiḳon» («La industria de los "vestidos de Salónica" en la economía del Mediterráneo oriental»), *Peamim,* 15 (1983), pp. 82-95.

[21] J. Barnai y H. Gerber, «Gildot yĕhudiot bĕ-Qušṭa bĕ-šilhey ha-me'ah ha-18» («Gremios judíos en Estambul a finales del siglo XVIII»), *Michael,* 7 (1982), pp. 206-224; Y. Barnai, «Gildot yĕhudíot bĕ-Turkiah ba-me'ot ha-16-19» («Gremios judíos en Turquía en los siglos XVI-XIX»), en N. Gros (ed.), *Yĕhudim ba-Kalkalah (Los judíos en la economía),* Jerusalén, 1985, pp. 133-148; H. Gerber, «Yĕhudim bĕ-ḥayyey ha-kalkalah šel ha-'ir ha-'anaṭolit Bursah ba-me'ah ha-17: he'arot wĕ-mismaḳim» («Los judíos en la vida económica de la ciudad anatólica de Bursa en el siglo XVII: observaciones y documentos»), *Sefunot,* 16 (1980), pp. 235-272.

[22] A. Ya'ari, *Ha-dĕfus ha-'ibri bĕ-Qušṭa (La imprenta hebrea en Estambul),* Jerusalén, 1967; J. Hacker, «Dĕfusey Qušṭa ba-me'ah ha-šeš-'eśreh» («Las imprentas de Estambul en el siglo XVI»), *Areshet,* 2 (1961), pp. 457-493.

mano fue muy variada, pero en los siglos XVI-XVIII destacaron todos los géneros de la literatura rabínica, principalmente obras de *Hălaḳah* y de Cábala. En el siglo XIX se incrementó la edición de libros en ladino, en especial libros de literatura y prensa; la literatura rabínica y religiosa fue arrinconada. Los expulsados y sus descendientes crearon grandes centros intelectuales: en Safed, Salónica y Estambul en el siglo XVI, y en Esmirna en el siglo XVII. En el centro que existió en Safed, con sus grandes escuelas y rabinos, fue compuesto el *Šulḥan 'Aruḳ* de R. Yosef Caro, que se convirtió en la piedra fundamental en el desarrollo de la *Hălaḳah* en las generaciones posteriores. La Cábala de *ha-'Ari* (R. Yishaq Luria) y sus ramificaciones salieron asimismo de las escuelas que había en Safed en el siglo XVI, y dieron a la mística judía un impulso que no había conocido hasta entonces [23].

Las conquistas otomanas y la expulsión de Sefarad produjeron una gran agitación mesiánica en el mundo judío en el siglo XVI. En relación a esto, algunos rabinos de Safed intentaron restaurar la *Sĕmiḳah* (el sanhedrín) como preludio de los tiempos de la redención [24]. Pocos años después, a mitad del siglo XVII, apareció el sabateísmo, el gran movimiento mesiánico que nació en Turquía y arrastró a todo el mundo judío. El fundador del movimiento fue Šabbĕtay Ṣĕḇi, nacido en Esmirna (1626), pero el movimiento se desarrolló principalmente gracias a la actividad de «su profeta» Natán de Gaza y sus discípulos, convirtiéndose en una doctrina mesiánica destructiva. Sus seguidores y sus influencias penetraron muy profundamente y exasperaron al mundo judío en el siglo XVIII. En Turquía y en los Balcanes el movimiento sabataico fue particularmente fuerte. Muchos creyeron en Šabbĕtay Ṣĕḇi y en su doctrina incluso después de su conversión al islam (1666) y su muerte (1675), y muchos también siguieron sus pasos: cambiaron de religión y fundaron la secta de los *Dönme* (en turco, los que han cambiado su religión), secta

[23] D. Tamar, *Miḥqarim bĕ-toldot ha-yĕhudim bĕ-Ereṣ Yiśra'el u-ḇĕ-Ṭaliah (Estudios sobre la historia de los judíos en Palestina y en Italia)*, Jerusalén, 1970, y *Miḥqarim bĕ-toldot ha-yĕhudim bĕ-Ereṣ-Yiśra'el u-bĕ-'arsot ha-mizraḥ (Estudios sobre la historia de los judíos en Palestina y en los países de Oriente)*, Jerusalén, 1981; M. Benayahu (ed.), *Sefer toldot ha-'Ari (Biografía legendaria de R. Yiṣḥaq Luria de Safed)*, Jerusalén, 1967; R. J. S. Werblowski, *Joseph Karo, Lawyer and Mistic*, Londres, 1962; G. Scholem, *Kabbalah*, Nueva York, 1974.

[24] J. Katz, «Maḥloquet ha-sĕmiḳah beyn R. Ya'aqoḇ Berab wĕ-ha-RaLBaH» («Controversia sobre la *Sĕmiḳah* entre R. Ya'aqob Berab y R. Levi ben Ḥabib»), en *Halaḳah wĕ-Qabbalah*, Jerusalén, 1984, pp. 213-236; *vid.* allí bibliografía complementaria.

sabataico-musulmana cuyo centro estuvo en Salónica hasta el siglo XX. Los miembros de la secta externamente vivían como musulmanes —nombres, vestimenta y religión— pero en sus casas mantenían la forma de vida sabataica, que incluía también costumbres y tradiciones judías, y el asunto era conocido por todos [25].

LOS SIGLOS XVII Y XVIII

Cien años después de la expulsión de los judíos de la Península Ibérica se puede distinguir ya un «judaísmo otomano» perfectamente formado, judaísmo que hunde sus raíces más fuertes en su espléndido pasado de la Península Ibérica. El siglo XVI fue una próspera época de continuidad cultural y económica para los descendientes de los expulsados que se asentaron en el Imperio Otomano. Al bagaje cultural que los serfardíes trajeron consigo se van a añadir elementos nuevos, que penetraron en este judaísmo por medio de su contacto con las antiguas comunidades judías que había en las regiones del Imperio Otomano (los romaniotas, los arabizados y los askenazíes) y por el roce con la variada sociedad otomana. Se puede definir al siglo XVI como el siglo en el que se crearon las estructuras jurídicas y organizativas del judaísmo otomano y se consolidó en él la hegemonía sefardí. En el siglo XVI este judaísmo produjo obras de gran importancia, como el *Šulḥan 'Aruḵ*, de R. Yosef Caro, y la Cábala, de Safed. El desarrollo espiritual y el florecimiento económico estuvieron unidos. Hay una relación entre la época de esplendor del Imperio Otomano, que alcanzó su cénit en este siglo, y el desarrollo y florecimiento de las comunidades judías que había en él, pero las raíces de esta feliz época del judaísmo del Imperio Otomano están en la herencia cultural, social y económica que aportaron los judíos de Sefarad y Portugal.

[25] G. Scholem, *Sabbatai Sevi, The Mystical Messiah,* Princeton, 1973, y *The Messianic Idea in Judaism,* Nueva York, 1971; S. Sharot, *Messianism, Mysticism and Magic,* Chapel Hill, 1982; I. Tishby, *Nĕtiḇey 'emunah u-minut (Essays and Research in Kabbalah and Sabbatianism),* Ramat Gan, 1964; M. Benayahu, *Ha-tĕnu'ah ha-šabbeta'it bĕ-Yawan (El movimiento sabataico en Grecia), Sefunot,* XIV, Jerusalén, 1971-1978; M. Idel, «"Eḥad me-'ir u-šĕnayim mi-mišpaḥah". 'Iyun mĕḥudaš bi-ḇĕ'ayat tĕfuṣatah šel Qabbalat ha-'Ari wĕ-ha-Šabbata'ut» («Nueva reflexión sobre el problema de la difusión de la Cábala de R. Yiṣḥaq Luria y el sabateísmo»), *Peamin,* 44 (1990), pp. 5-30.

Los rasgos básicos que caracterizan a las comunidades judías en el Imperio Otomano en los siglos XVII-XVIII están originados por procesos tanto de índole externa como interna. La característica más sobresaliente es, por regla general, una situación de estancamiento, una cierta decadencia, a veces moderada, a veces grave. Estos procesos son distinguibles en todas las esferas de la vida y caracterizan al Imperio Otomano, a la sociedad otomana en general y a la sociedad judía en particular, si bien es cierto que se producen también fenómenos de crecimiento económico y desarrollo espiritual que se salen de lo que es la norma general.

Nos puede servir de ejemplo de esto último el crecimiento de la comunidad judía de Esmirna en el siglo XVII, de donde salió también la figura judía más importante de ese siglo —Šabbětay Ṣĕḇi—. A mediados del siglo XVI, y principalmente en la época de gobierno del sultán Süleyman, llamado el Legislador y el Magnífico (1520-1566), el Imperio Otomano llegó al cénit de su poder político, económico, militar y organizativo. En esta época también se crearon y llegaron a su máxima expresión las formas de la organización y de la administración, en un extenso imperio que se extendía desde el norte de África por los países árabes, Palestina, Turquía, países balcánicos, algunos de los Estados eslavos y la mayoría de las islas del mar Mediterráneo y del Egeo [26]. Hacia finales del siglo XVI se distinguen ya los signos de la decadencia del imperio, largos y prolongados procesos que se acentuarán en los siglos XVII-XVIII y que alcanzarán su punto culminante en el siglo XIX, cuando lo que quedaba del extenso imperio del pasado era denominado «el hombre enfermo del Bósforo» [27]. La decadencia del imperio desde finales del siglo XVI no fue drástica ni rápida, a pesar de que fue muy significativa, y se prolongó durante 200 años. Hay que señalar que en un imperio tan grande y con una población tan numerosa y variada, no todos los procesos se producían a la vez y de la misma manera. Por tanto, junto con los pro-

[26] H. Inalcik, *The Ottoman Empire*, Londres, 1975; S. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol. I, Londres, 1976, pp. 1-168; A. Cohen, «Mif'alo šel Suliman haměfo'ar birušalayim» («La obra de Süleyman el Magnífico en Jerusalén»), *Katedra*, 57 (1991), pp. 31-51.

[27] B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Londres, 1961 (reimpr., 1966), pp. 21-125; M. S. Anderson, *The Eastern Question, 1774-1923. A Study in International Relations*, Londres, 1966.

cesos de decadencia que están atestiguados se pueden encontrar también procesos opuestos en varias regiones y varios ámbitos del imperio.

A finales del siglo XVI se distinguen signos de crisis en la economía y en el ámbito monetario. En los siglos XVII-XVIII se agudizan los signos de debilidad del gobierno central en Estambul y en las grandes capitales, se fortalece la posición de los gobernadores, funcionarios y comandantes del ejército en las provincias y algunos grupos se independizan en diferentes regiones del imperio. El gobierno central en Estambul y en las grandes capitales es incapaz de imponer su autoridad frente a ellos. Dentro de la misma estructura del gobierno central aumentan las tensiones internas entre los diferentes órganos: la corte del sultán, el gran visir y su gobierno, el ejército y los jefes religiosos *(Ulamā)*. La crisis económica del imperio, por un lado, y la recuperación económica en el occidente y en el centro de Europa, por el otro, propiciaron la lenta penetración de establecimientos económicos europeos en las ciudades portuarias y comerciales del imperio a partir de finales del siglo XVI. Esta penetración se realizó principalmente por medio de las «compañías del Levante» europeas (francesas, inglesas y holandesas), que fundaron colonias de comerciantes en ciudades otomanas del Levante, poniendo las bases para una fuerte influencia política y religiosa en la región en el futuro. El desarrollo de la institución de las *Capitulaciones,* que otorgaba privilegios políticos, jurídicos, económicos y religiosos a los súbditos de países de Europa que se asentaran en el Imperio Otomano, contribuyó asimismo al debilitamiento del imperio en los siglos XVII-XIX, e incluso tuvo una destacada influencia sobre los judíos de Europa que fueron a comerciar en el Imperio Otomano o a asentarse en él. En el siglo XIX se beneficiaron de estas concesiones los judíos de Europa que emigraron a Palestina. El fortalecimiento del estatus de los extranjeros, cristianos y judíos también influyó positivamente sobre la situación de los cristianos y judíos que eran súbditos del imperio, éstos empezaron a recibir apoyo de las potencias de Europa y de sus representantes diplomáticos y consulares en las ciudades del imperio. La penetración de las potencias occidentales en el Levante fue, pues, un factor de primera importancia en el mejoramiento del estatus de los habitantes cristianos del imperio, que formaron la minoría más grande en número. En los siglos XVII-XVIII tuvieron la ayuda de las potencias de Europa, que apoyó a partir de finales del siglo XVIII la consolidación de los movimientos nacionalistas en los Balcanes y en Turquía. Los judíos, que se habían beneficiado al

principio de esta penetración europea de manera indirecta, empezaron progresivamente a ser apartados de sus puestos de relevancia en la economía y en la política por los cristianos, cuya posición era cada vez más fuerte [28].

A partir de finales del siglo XVII se puede encontrar también una explicación militar a la decadencia del imperio. Los otomanos fracasaron en el asedio que lanzaron sobre Viena en el año 1683 [29]. Y muchos han considerado en este hecho el comienzo de su retroceso político y militar. De ahí en adelante los otomanos fueron perdiendo progresivamente los territorios que poseían en Europa. La pérdida de los territorios continuó en los siglos XVIII-XIX: los rusos lograron el acceso al mar Negro a finales del siglo XVIII; buena parte de Grecia (a excepción de Macedonia y Salónica) logró la independencia a principios del siglo XIX, y así sucesivamente [30].

Los procesos centrales que afectaron al Imperio Otomano, obviamente, no ignoraron a los judíos que habitaban en él. Como consecuencia del desarrollo que se produjo en el siglo XVI y de su ventaja sobre los Estados de Europa, se crearon en el imperio importantes centros industriales. Dos de ellos, Salónica en Macedonia y Safed en Palestina, que se convirtieron en grandes centros de la industria textil, fueron un polo de atracción para miles de judíos expulsados de la Península Ibérica, que se asentaron en ellos y que allí encontraron medios de subsistencia en la industria textil [31].

Estas dos comunidades judías, que prosperaron en el aspecto económico, se convirtieron también en importantes centros de cultura y de pensamiento del judaísmo del Imperio Otomano y de todo el mundo judío. Estos dos centros, y principalmente Safed, irradiaron enseñanza a toda la diáspora judía. También la comunidad judía en Estambul, la capital, se desarrolló y floreció a partir de su conquista por parte de los otomanos en el año 1453, cuando miles de judíos romaniotas (bizantinos, griegos) fueron deportados hacia ella desde regiones

[28] B. Braude y B. Lewis (eds.), «Introduction», en *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, vol. I, Nueva York-Londres, 1982, pp. 1-36.

[29] S. Shaw, *op. cit.*, pp. 217-224. *Vid.* en la p. 317 de esta obra la bibliografía detallada sobre el tema.

[30] Anderson, *op. cit.*, pp. 71-102.

[31] *Vid. supra*, nota 20.

de Turquía y de los Balcanes, y desde el momento en el que se les juntaron un número muy significativo de judíos que habían sido expulsados de la Península Ibérica. Muchos de los judíos de Estambul y de otras ciudades en el imperio se incorporaron al sistema económico y monetario, y muchos de los expulsados de la Península Ibérica alcanzaron una posición respetable en las cortes de los gobernantes como expertos de finanzas, proveedores, médicos y similares. Centros judíos importantes se crearon en Edirne (Adrianópolis, Turquía) y en numerosas ciudades y pueblos de Turquía, los Balcanes y en las provincias. Hubo comunidades importantes en El Cairo, Damasco, Alepo, Bagdad y Jerusalén.

El derrumbamiento de la industria textil otomana a finales del siglo XVI y una grave crisis monetaria fueron consecuencia de una serie de factores económicos derivados del desarrollo industrial en Europa y fuera de ella. Como consecuencia de esto, los centros de Safed y Salónica perdieron importancia y los judíos estuvieron entre los primeros perjudicados. La comunidad en Safed desapareció casi por completo a finales del siglo XVI y a principios del sigo XVII. De una comunidad que tenía miles de almas, muchas de las cuales se mantenían gracias a la industria textil, y en la que se habían multiplicado las sinagogas y las escuelas talmúdicas, quedaron en el siglo XVII sólo algunos cientos de judíos.

La crisis en Salónica fue también grave y muchos de los judíos emigraron de ella a partir de finales del siglo XVI. Sin embargo, puesto que la industria de paños de Salónica era la principal fabricante de vestidos, telas y equipos para el ejército otomano de los jenízaros, según contratos que llegan hasta principios del siglo XIX, ciertamente la crisis no alcanzó un carácter tan grave como en Safed. «Los vestidos del Rey» de Salónica se utilizaron como instrumento para el desarrollo de la comunidad y a veces los impuestos eran pagados con vestidos y géneros. En Salónica se produjeron también varios incendios fuertes que agravaron la crisis de la comunidad judía [32].

Como consecuencia de su decadencia económica y de los cambios urbanos que se produjeron en Salónica, muchos de los judíos emigra-

[32] A. Schochat, «"Bigĕdey ha-melek" bĕ-Saloniqi» («Los "vestidos del Rey" en Salónica»), *Sefunot,* XII (1978), pp. 169-188; R. David Conforte, *Qore' ha-dorot,* Berlín, 1846, p. 45a.

ron a Estambul y a Esmirna. Esta emigración originó fuertes confrontaciones entre las comunidades, y entre ellas y las autoridades otomanas por causa del pago de los impuestos a la comunidad y al gobierno [33].

Frente al ocaso de esos centros, la comunidad judía en Estambul mantuvo una relativa estabilidad en los siglos XVII-XVIII, a pesar de que también ella sufrió diferentes cambios y tuvo que hacer frente a diversos obstáculos. A consecuencia de fuertes y grandes incendios que castigaron a Estambul a mitad del siglo XVII, los otomanos empezaron a construir masivamente alrededor de la ciudad vieja y muchos judíos empezaron a asentarse fuera de los barrios antiguos en los que habían vivido desde el siglo XV. Esta emigración interior ocasionó la desintegración completa de los *qĕhalim* judíos que se habían organizado según los lugares de procedencia *(Landsmannschaft).* Estos cambios urbanos causaron, por consiguiente, también cambios en la vida interna de las comunidades judías y principalmente en la capital [34].

«De la destrucción de Safed fue levantada Jerusalén», dice el proverbio popular, y ciertamente a partir del siglo XVII la comunidad de Jerusalén se convirtió en la principal comunidad de los judíos de Palestina. A pesar de la inestabilidad de los siglos XVII-XVIII, mantuvo el número de sus judíos e incluso se fue desarrollando en el siglo XVIII y fundamentalmente en el siglo XIX [35].

Paralelamente a la decadencia de los centros económicos y espirituales de Safed y también de Salónica, en el siglo XVII somos testigos de la ascensión de un nuevo centro judío en el Imperio Otomano —la comunidad de Esmirna.

Esmirna es una ciudad muy antigua, y ya en la época helenística y romana tenía población judía. A partir de la época bizantina no tenemos testimonios sobre la existencia de un poblamiento judío en ella. Cuando los otomanos conquistaron la ciudad, Esmirna era un pequeño pueblo de poca importancia y todavía no había atraído ha-

[33] R. Ḥayyim Benveniste, *Ba'ey Ḥayyey: Ḥošen mišpaṭ,* 1.ª parte, Salónica, 1787, p. 119a.

[34] U. Heyd, art. cit. (*vid. supra,* nota 9); H. Gerber, «Lĕ-toldot ha-yĕhudim bĕ-Qušṭa bame'ot ha-17-18» («Acerca de la historia de los judíos en Estambul en los siglos XVII-XVIII»), *Peamim,* 12 (1982), pp. 27-46.

[35] M. Rozen, *op. cit.* (*vid. supra,* nota 15); J. Barnai, *Yĕhudey Ereṣ Yiśra'el ba-me'ah ha-18 bĕḥasut «pĕqidey Qušṭa»* (*Los judíos de Palestina en el siglo XVIII bajo la protección de los «pĕqidey Qušṭa»),* Jerusalén, 1982; Y. Ben-Arieh, *Ir bi-rĕ'i tĕqufah,* Jerusalén, 1977.

cia ella a emigrantes judíos [36]. Cuando los expulsados de Sefarad y Portugal se asentaron en todas las ciudades del Imperio Otomano y en las ciudades que estaban alrededor de Esmirna, como Tire y Manisa (Magnesia), se olvidaron de Esmirna. En la segunda mitad del siglo XVI Esmirna empezó cobrar importancia económica. Las autoridades otomanas, en colaboración con las potencias de Europa y las compañías del Levante, empezaron a ampliar su puerto, que se convirtió en el más importante en el comercio internacional entre Anatolia y Europa. Entonces dio comienzo la emigración judía hacia la ciudad y se desarrolló en ella una comunidad judía grande e importante a partir de finales del siglo XVI en adelante. Los primeros judíos que se asentaron en Esmirna llegaron de las ciudades del entorno, y especialmente de las dos comunidades que han sido citadas anteriormente: Tire y Manisa [37]. Los primeros emigrantes fueron comerciantes que deambulaban por los pueblos de Anatolia y algunos de los que trabajaban para los gobernadores de Esmirna, que son llamados *ne'emaney ha-melek* (los que gozaban de la confianza del rey). La emigración a Esmirna desde las ciudades del entorno continuó e incluso se incrementó a lo largo del siglo XVII a medida que la ciudad se desarrollaba desde el punto de vista económico, lo que provocó el empobrecimiento de las ciudades del entorno y la crisis en sus comunidades judías.

Un grupo importante de emigrantes judíos llegó a Esmirna desde Salónica, cuya decadencia y emigración por parte de su población judía a Estambul ha sido descrita anteriormente. Entre los emigrantes de Salónica encontramos también a rabinos importantes y a algunos de los que van a poner las bases para la organización de la comunidad y para la vida espiritual de Esmirna, como R. Yosef Escapa, que puso las bases para la organización comunitaria en la ciudad con las numerosas *taqqanot* que dispuso R. 'Azariah Yĕhošu'a, que estuvo asociado a él en el rabinato principal de la ciudad a partir de los años veinte del siglo XVII, R. Yishaq de Alba, quien fue maestro de Šabbĕtay Ṣĕbi en Cábala, etcétera [38].

[36] D. Goffman, *Izmir and the Levantine World, 1570-1650,* Seatle y Londres, 1990; N. Ülker, *The Rise of Izmir, 1688-1740.* Ph. D. Dissertation, The University of Michigan, 1974.

[37] J. Barnai, «Re'šit ha-qĕhilah ha-yĕhudit bĕ-'Izmir ba-tĕqufah ha-'otmanit» («El comienzo de la comunidad judía de Esmirna en la época otomana»), *Peamim,* 12 (1982), pp. 47-58.

[38] J. Barnai, art. cit. (*vid. supra,* nota 37), pp. 54-55; D. Goffman, *op. cit.* (*vid. supra,* nota 36),

Una oleada muy importante de emigrantes judíos a Esmirna en el siglo XVII fue la de los marranos de Portugal. Su emigración a Esmirna, que continuó durante todo el siglo, fue paralela a la de los marranos que llegaron en esta época al occidente de Europa y a Italia, y fundaron *qĕhalim* propios, como por ejemplo Nĕweh Šalom y Portugal. Los marranos de Portugal en Esmirna fueron un grupo grande y sólido, rico e instruido, y se parecía en el conjunto de sus características a las comunidades de marranos del occidente europeo. Ellos dejaron su marca sobre la vida de la comunidad de Esmirna y varios de sus miembros fueron compañeros y seguidores de Šabbĕtay Ṣĕḇi [39].

A Esmirna llegaron también judíos desde otros lugares del Imperio Otomano y desde fuera de él, como Safed, Estambul, Ankara, ciudades de los Balcanes, islas del Mediterráneo y del Egeo, Italia y Holanda. La familia del padre de Šabbĕtay Ṣĕḇi llegó a principios del siglo XVII desde la ciudad griega de Patras y la familia de tipógrafos de los Gabbay, que también fundó en Esmirna una imprenta, llegó probablemente de Lívorno.

Una única fuente habla sobre los caraítas que había en Esmirna a finales del siglo XVII. Hay pocos testimonios sobre los askenazíes que llegaron a la ciudad en esta época —quizás fugitivos de las *Gĕzerot taḥwĕ-taṭ* (las matanzas de 1648-1649) [40]. A partir de finales del siglo, y principalmente en el siglo XVIII, se estableció en la ciudad una comunidad de judíos con el estatus de «francos». Es decir, comerciantes italianos, en su mayoría de origen portugués, que fundaron comunidades como éstas en todas las ciudades portuarias y comerciantes del Levante.

pp. 77-92; J. Barnai, «R. Yosef 'Esqapah wĕ-rabbanut 'Izmir» («R. Yosef Escapa y el rabinato de Esmirna»), *Sefunot,* 18 (1985), pp. 53-82.

[39] Y. Barnai, «'ănusey Porṭugal bĕ-'Izmir ba-me'ah ha-17» («Los marranos de Portugal en Esmirna en el siglo XVII»), *'Ummaḥ wĕ-toldoteha, 1,* Jerusalén, 1983, pp. 289-298.

[40] G. Scholem, *Šabbataï Ṣĕvi, The Mystical Messiah,* pp. 106-107; A. Ya'ari, «Ha-dĕfus ha-'iḇri bĕ-'Izmir» («La imprenta hebrea en Esmirna»), *Areshet,* 1 (1960), pp. 98-103; J. Hacker, «Šĕliḥo šel Lu'i ha-'arba'ah-'aśar ba-leḇanṭ wĕ-tarbutam šĕl yĕhudey ha-'imperiah ha-'otmanit bĕ-diwwuaḥ mi-šĕnat 1675» («Un emisario de Luis XIV en el Levante y la cultura de los judíos del Imperio Otomano en el informe del año 1675»), *Zion,* 52, 1 (1987), pp. 25-44. R. Šĕlomoh ha-Levi, *Leḇ Šĕlomoh,* Salónica, 1808, p. 15b.

[Sobre las *Gĕzerot taḥ wĕ-taṭ vid.* E.J., 5, *s.v.* «Chmielnicki», cols. 480 ss. Bogdan Chmielnicki o Khmelniski fue un líder cosaco que capitaneó una revuelta contra la dominación polaca en Ucrania, que tuvo como consecuencia la destrucción de cientos de comunidades judías. *(N. del T.)*]

En especial, son conocidas las comunidades de francos en Alepo y en Salónica. Posteriormente, ellos se contaron entre los promotores de la modernización de los judíos de Turquía [41].

En el siglo XVII, con el desarrollo de la ciudad y del puerto, la comunidad de Esmirna creció y prosperó, y de ella brotó el mayor movimiento mesiánico de la historia del pueblo judío, el sabetaísmo, que acabó con toda la riqueza judía en los años 1665-1666. Los supervivientes y los nuevos brotes continuaron influyendo en la historia judía durante las generaciones posteriores [42].

Esmirna recibió un doloroso golpe a fines del siglo XVII que también influyó de manera negativa sobre la comunidad judía. En el año 1688 asoló la ciudad un fuerte terremoto que destruyó una gran parte de ella, incluido el puerto, la arteria vital de la ciudad. A principios del siglo XVIII fueron reconstruidos el puerto y la ciudad, y también la comunidad judía volvió a florecer en ella. Miles de hombres perecieron en el terremoto, entre ellos cientos de judíos, y muchos de sus habitantes se vieron obligados a emigrar [43].

La comunidad judía de Esmirna, que se fortaleció y fue reconstruida en el siglo XVIII, no volvió a la energía y prosperidad del siglo XVII. Signos de estancamiento y de decadencia, característicos para el conjunto del imperio y para las comunidades judías que había en él, se aprecian también en el caso de Esmirna.

[41] J. Barnai, «Ziqqah wĕ-nittuq beyn ḥaḳamey Turkiah lĕ-ḥaḳamey Polin u-merkaz 'Eropa ba-me'ah ha-17» («Relación y ruptura entre los rabinos de Turquía y los de Polonia y Centroeuropa en el siglo XVII»), *Gal'ed,* 9 (1986), p. 11; Y. Barnai, «Qĕhalim yĕhudim bĕ-'Izmir bame'ah ha-17» («Congregaciones judías en Esmirna en el siglo XVII»), *Peamim,* 48; E. Luzki, «Ha-franqos bĕ-Ḥaleḇ bĕ-haśpa'at ha-qapitulaṣiot 'al tošaḇeyha ha-yĕhudiyim (mi-šĕnat 1673 'ad tĕqufat ha-mahpeḳah ha-ṣarfatit)» («Los francos en Alepo y la influencia de las Capitulaciones sobre sus pobladores judíos. Desde el año 1673 hasta la época de la Revolución Francesa»), *Zion,* 6 (1941), pp. 46-79; M. Rozen, «Arḳion liškat ha-miśḥar bĕ-Marsey -maqor lĕ-toldot qĕhilot Yiśra'el bĕ-Leḇanṭ u-bĕ-ṣĕfon 'Afriqah» («Archivo de la cámara de comercio en Marsella. Fuente para la historia de las comunidades judías en el Levante y en el norte de África»), *Peamim,* 9 (1981), pp. 112-124; J. Barnai, «Ha-yĕhudim ba-'imperiah ha-'otmanit» («Los judíos en el Imperio Otomano»), en S. Ettinger (ed.), *Toldot ha-yĕhudim bĕ-'arṣot ha-Islam,* II, Jerusalén, 1986, pp. 196-209; A. Rodrigne, *French Jews, Turkish Jews,* Bloomington, 1990, pp. 254-259.

[42] G. Scholem, *op. cit.* (*vid. supra,* nota 25).

[43] Ülker, *op. cit.* (*vid. supra,* nota 36), pp. 42-47; E. Bashan, «Śerefot u-rĕ'idot-'ădamah bĕ-'Izmir bame'ot ha-17-19 u-tĕ'udah 'al ha-'aśmat ha-yĕhudim be-haṣṣatah» («Incendios y terremotos en Esmirna en los siglos XVII-XIX y la acusación a los judíos»), *Mi-quedem u-mi-yam,* 2 (1986), pp. 13-28.

Mientras que el gobierno central otomano fue un gobierno fuerte, que establecía la política a seguir y la hacía cumplir en las provincias, los cristianos estuvieron obligados a contentarse con el estatus que las autoridades otomanas habían determinado para ellos. Pero, desde que se intensificó la penetración económica y militar de las potencias europeas en el corazón del imperio y en las provincias en los siglos XVII-XVIII, y conforme aumentó el apoyo que éstas daban a las iglesias cristianas y a los cristianos en el imperio, la posición de los cristianos se fue fortaleciendo progresivamente, lo que contrariaba al gobierno otomano. A esto hay que unir el debilitamiento de hecho del poder central en las provincias europeas y árabes (principalmente en Siria), en las que vivían muchos cristianos. En el aspecto formal, la situación de los judíos aparentemente no sufrió ningún cambio: el gobierno continuó viendo en ellos a una minoría leal. Sin embargo, la debilidad del gobierno y el fortalecimiento de los cristianos hizo que éstos presionaran para que los judíos tuvieran una situación inferior a la suya, forzando, bien la promulgación de diferentes leyes, bien el aumento de la carga fiscal y de la presión financiera. Asimismo, los cristianos empezaron a desplazar a los judíos de los puestos de importancia que ocupaban en diferentes campos de la economía: comercio internacional, intermediación, banca, etc. La mayoría de las ciudades otomanas tenían una variada población, y la significativa minoría cristiana de la mayoría de estas ciudades empezó a desplazar a los judíos de su posición económica y política.

Cuando comenzaron los movimientos nacionalistas, en especial de los griegos, de los armenios y del resto de los pueblos balcánicos en la segunda mitad del siglo XVIII, las luchas entre cristianos y judíos afloraban cuando el gobierno otomano perdía el control. La rivalidad entre cristianos y judíos continuó con más fuerza en el siglo XIX en las ciudades de Turquía, de los Balcanes y de Siria. Cuando esta rivalidad estaba acompañada por acusaciones y persecuciones contra los judíos por parte de los cristianos, entonces el gobierno intentaba proteger a los judíos [44].

[44] J. Barnai, «"Blood Lidlels" in the Ottoman Empire of the Fifteenth to Nineteenth Centuries», en S. Almog (ed.), *Antisemitism Throught the Ages*, Oxford, 1988, pp. 189-194. *Vid.* allí la abundante bibliografía.

La debilidad del imperio en los siglos XVII-XVIII junto con las guerras le obligó a aumentar la presión tributaria sobre la población. Así, por ejemplo, los otomanos no se contentaron con la percepción del impuesto *per capita (ŷizya-jarāŷ)* de los dimmíes una vez al año, y a veces lo impusieron dos veces al año.

Como consecuencia de la fuerte presión tributaria por parte de las autoridades otomanas y de la presión de los cristianos, las comunidades judías del imperio terminaron teniendo grandes deudas, dificultades económicas cada vez más crecientes y graves crisis sociales a partir del último cuarto del siglo XVIII.

Si en las ciudades importantes del imperio el estatus de los judíos se derrumbó, ciertamente en las provincias su situación era todavía más inestable. Los judíos estaban cada vez más sujetos a la arbitrariedad de los gobernadores locales que se habían hecho autónomos y que los gobernaron con absoluto capricho. En Egipto, la situación de los judíos durante los siglos XVII-XVIII se vio afectada por continuas desgracias. Varios de sus dirigentes, que se habían asociado a los gobernantes locales en la acuñación de monedas y en negocios financieros *(Ṣarrafim)* [45], fueron depuestos e incluso fueron condenados a muerte. El jefe de la comunidad judía de El Cairo, Rafael Yosef Chelebi (título honorífico turco) [46], quien fue uno de los entusiastas seguidores de Šabbětay Ṣĕḇi, también fue condenado a muerte en el año 1669. En el siglo XVIII, los judíos de El Cairo incluso fueron expulsados de la ciudad por cierto tiempo [47].

En Palestina, los judíos soportaron duras condiciones en el siglo XVII a causa de los gobernantes locales. Por ejemplo, en Jerusalén en

[45] *Ṣarrāf Bašī* es el título que reciben aquellos judíos en los que los gobernadores turcos de Egipto delegaban la administración financiera. *Vid.* E.J., 6, *s.v.* «Egypt», col. 496. *(N. del T.)*

[46] *Çelebi,* oficial del tesoro. *Vid.* E.J., 5, *s.v.* «Cairo», col. 30. *(N. del T.)*

[47] M. Benayahu, *Rabbi Ḥayyim Yosef David 'Azulai,* Jerusalén, *1959,* pp. *295-298;* M. Winter, «Yĕhudey Miṣrayim ba-tĕqufah ha-'otmanit lĕfi meqorot turkiyim wĕ-'ibriyim» («Los judíos de Egipto en la época otomana según las fuentes turcas y hebreas»), *Peamim,* 16 (1983), pp. 5-21. J. Barnai, «Tĕguḇot», *Peamim,* 17 (1984), p. 133; S. Shetuber, «Introducción» al *Sefer Dibrey Yosef* de R. Yosef Sambari (hebreo), Jerusalén, 1981, pp. 7-8; M. Winter, «Yĕḥasey hayĕhudim 'im ha-šilṭonot wĕ-ha-ḥeḇrah ha-lo' yĕhudit» («Relaciones de los judíos con las autoridades y con la sociedad no judía»), en J. M. Landau (ed.), *Toldot yĕhudey Miṣrayim ba-tĕqufah ha-'otmanit (1517-1914) (Historia de los judíos de Egipto en la época otomana),* Jerusalén, 1988, pp. 371-420; J. M. Landau, «Ha-yĕhudim wĕ-šeḵeneyhem: ḥurban qĕhilat Qahir, 1735» («Los judíos y sus vecinos: la destrucción de la comunidad de El Cairo, 1735»), *ibid.,* pp. 471-509.

los años veinte de ese siglo, cuando un gobernante local de nombre Muhammad ibn Farukh, que tiranizó a toda la población, aumentó la opresión sobre los judíos. A principios del siglo XVIII Jerusalén fue abandonada por casi todos los judíos que había en ella a causa de la presión ejercida sobre los judíos por el gobierno y la población local. Éstos no pudieron hacer frente a las deudas, a la explotación y a los gravosos impuestos que les fueron exigidos por los gobernadores de la ciudad.

Tan triste era su situación en Jerusalén que uno de los judíos que entonces vivía en ella escribe: «y también los gastos de la comunidad santa eran muy grandes, y todo a consecuencia del amargo *galut* que existía en la Ciudad Santa». Frente a esto, la situación de los judíos de Palestina mejoró a partir de mediados del siglo XVIII. En Jerusalén, gracias a la devota ayuda de los judíos de Estambul, que constituyeron un comité especial que se denominó *pĕqidey Yĕrušalayim bĕ-Qušta* (los oficiales de Jerusalén en Constantinopla). En Galilea la situación de los judíos mejoró durante el período de gobierno en la región del gobernador beduino local Dahar al Omar. En su deseo de potenciar el desarrollo del territorio gobernado por él de manera casi totalmente autónoma, invitó a los judíos a asentarse en Tiberias y muchos judíos emigraron a Palestina y se asentaron en Galilea [48].

La completa separación entre las diferentes sociedades ha hecho que algunos investigadores piensen que los judíos (y los cristianos) vivían, como tales, separados de manera absoluta de los musulmanes.

Los judíos y los cristianos no podían inmiscuirse en la sociedad musulmana, que era una sociedad cerrada, en tanto que no podían participar en la vida espiritual. A esto se añade el hecho aceptado en el imperio de que diferentes grupos sociales y religiosos vivieran en barrios

[48] M. Rozen (ed.), *Ḥurbot Yĕrušalayim (Destrucciones de Jerusalén)*, Tel Aviv, 1981; 'A. Manna', «Mošeley Yĕrušalayim mi-beyt Faruḳ wĕ-yaḥaseyhem 'im ha-bedu'im» («Los gobernadores de Jerusalén de la familia Faruk y sus relaciones con los beduinos»), en A. Cohen (ed.), *Pĕraqim bĕ-toldot Yĕrušalayim bĕ-re'šit ha-tĕqufah ha-'otmanit*, Jerusalén, 1979, pp. 196-232; A. Ya'ari, *Massa'ot Ereš Yiśra'el*, Ramat Gan, 1967, p. 331; M. Benayahu, «Qahal 'aškenazim birušalayim bi-šĕnot 1687-1747» («La congregación aškenazí en Jerusalén en los años 1687-1747»), *Sefunot*, 2 (1959), pp. 128-189; Y. Barnai (*vid.* nota 35), pp. 164-168; U. Heyd, *Dāhir al 'Umar*, Jerusalén, 1942; A. Cohen, *Palestine in the 18th Century*, Jerusalén, 1973, pp. 30-52.

separados; y así nació entre ellos una clara separación, a pesar de que esta regla no se cumpliera siempre. Lo cierto es que a causa del nivel relativamente alto de los judíos, y particularmente de los descendientes de los expulsados de Sefarad, la sociedad turca tenía poca capacidad de asimilar a los judíos desde el punto de vista cultural y social. La separación los ayudó a mantener su especificidad, incluso en lo lingüístico.

Sin embargo, aunque no hay duda en lo dicho anteriormente, se aprecia que en la vida de los judíos en el Imperio Otomano hubo determinados campos en los que las relaciones económicas entre judíos y no judíos propiciaron, a pesar de todo, una serie de influencias sobre la sociedad jurídica.

Era ésta una sociedad judía viva y dinámica, que estaba influida en cierta medida por la sociedad circundante y cuyos contactos y relaciones en absoluto estaban obstruidos de un lado o de otro. En cierta medida, la poca capacidad de asimilación que tuvo la sociedad otomana fue similar a la de Europa oriental. Por esta razón, los judíos, tanto en el Imperio Otomano como en Europa oriental, desarrollaron una lengua y una cultura propias, aunque se dieron algunas influencias, como conceptos jurídicos y económicos, que penetraron en las comunidades judías desde la sociedad circundante.

Hay que recordar que los judíos sefardíes y portugueses procedían de una sociedad que tenía una larga tradición de apertura con respecto a las influencias de la sociedad circundante, tanto de manera voluntaria como por la fuerza, y su actividad, principalmente en los ámbitos económicos, evitó que ellos constituyeran una sociedad cerrada. En diferentes ámbitos de la vida encontramos ciertamente mestizajes e influencias de la sociedad no judía. En el ámbito legal y judicial, muchos judíos se dirigieron a tribunales de los no judíos en el Imperio Otomano, a pesar de la expresa prohibición impuesta por los rabinos [49]. Asimismo, diferentes *taqqanot* que fueron promulgadas en las comunidades estuvieron influenciadas por la legislación otomana, como por ejemplo las *taqqanot ha-'izĕḇonot* (herencias) y las de los hospitales judíos *(Waqf)* en Egipto y

[49] H. Gerber, «Lĕ-toldot ha-yĕhudim bĕ-Quṣṭa ba-me'ot ha-17-18» («Sobre la historia de los judíos en Constantinopla en los siglos XVII-XVIII»), *Peamim,* 12 (1982), pp. 27-46; A. Cohen, *Yĕhudim bĕ-šilṭon ha-'Islam (Los judíos bajo el gobierno del Islam),* Jerusalén, pp. 123-139; H. Gerber y J. Barnai, *Yĕhudey 'Izmir ba-me'ah ha-19 (Los judíos de Esmirna en el siglo XIX),* Jerusalén, 1985.

en Palestina [50]. Hemos de señalar que en fuentes judías y no judías aparecen reflejadas muchas colaboraciones entre judíos y no judíos. Estas relaciones económicas entre los judíos y la sociedad circundante necesariamente fueron la causa de que a veces se probaran alimentos prohibidos y se bebiera vino común. También se produjeron casos aislados de profanación del sábado: una reunión en una cafetería, apertura de tiendas, carga de barcos, etc. Las corporaciones judías, en sus estructuras, sus nombres y en lo relativo a sus cargos principales, eran similares a las corporaciones turcas *(Esnaf, Hirfet),* e incluso existieron gremios mixtos de judíos y musulmanes, como en Constantinopla y en Bursa de Anatolia en el siglo XVII [51].

La esclavitud, que estaba muy extendida en el Imperio Otomano, penetró en la alta sociedad judía y fue aceptada en ella, y a consecuencia de este hecho se plantearon difíciles problemas halákicos, como sucedió, según es conocido, en Sefarad antes de la expulsión. Por otro lado, hubo mujeres judías que trabajaron en casas de turcos, y por lo tanto, cierto que con muy poca frecuencia, se produjeron fenómenos de prostitución, conversión y matrimonios mixtos [52].

La presencia de concentraciones de población judía en los distintos barrios de las ciudades originaron a veces un excesivo acercamiento a la sociedad circundante y un debilitamiento de los elementos propios. A partir del siglo XVII muchos judíos colaboraron con los cónsules y los comerciantes europeos —judíos y cristianos—, y también esto sirvió para que penetrara la influencia del entorno. En las ciudades del levante muchos judíos sirvieron de intermediarios y de traductores entre los comerciantes de las sociedades del levante europeas y los turcos y árabes, y fueron influenciados por ellos en la forma de vida y en el vestido. En especial, se hizo más fuerte la influencia de los judíos europeos (los francos), quienes trajeron consigo algunas costumbres de Europa

[50] *J. Barnai, «Taqqanot Yĕrušalayim ba-me'ah ha-18 kĕ-maqor lĕ-hakarat ha-ḥebrah, ha-kalkalah wĕ-ha-pĕ'ilut ha-yomyomit šel ha-qĕhilah ha-yĕhudit»* («Las *taqqanot* de Jerusalén en el siglo XVIII como fuente para el conocimiento de la sociedad, la economía y la actividad diaria de la comunidad judía»), en A. Cohen, *op. cit. (vid. supra,* nota 48), pp. 271-316; H. Gerber, «Ha-yĕhudim u-mosad ha-heqdeš ha-muslemi ba-'imperiah ha-'otmanit» («Los judíos y el hospital musulmán en el Imperio Otomano»), *Sefunot,* 17 (1983), pp. 105-131.

[51] *Vid. supra,* nota 21.

[52] Gerber, *op. cit.* (nota 7), pp. 14-16.

(fundamentalmente de Italia). En los mismos años se desarrolló una cultura levantina a partir de los diversos elementos que la caracterizan, y los judíos ocupan en ella un lugar importante. Los judíos aprovecharon las estrechas relaciones que se habían creado entre ellos y los diplomáticos europeos en la Sublime Puerta para ayudar a las diferentes comunidades a lo ancho del Imperio Otomano que estaban en una situación de angustia. Así, por ejemplo, el representante austriaco en Constantinopla ayudó, a principios del siglo XVIII, a la comunidad de Jerusalén a llegar a un arreglo en el pago de sus deudas a los acreedores. En esta mediación estuvieron implicados también los judíos de la corte de Austria [53].

Obviamente, el hecho de que no pocos judíos desempeñaran distintas funciones en las cortes de los gobernantes otomanos en la metrópoli y en las ciudades de provincias, en los ámbitos de la economía y la diplomacia, produjo muchos puntos de contacto entre los judíos y la sociedad circundante. De entre estos judíos es conveniente recordar a don Yosef Nasí y a doña Gracia, quienes a mitad del siglo XVI fueron arrendadores de impuestos y consejeros económicos al servicio de la Sublime Puerta. A finales del siglo XVI, R. Mošeh Benveniste fue médico del gran visir en Constantinopla. Éste aprovechó su posición para diferentes objetivos; entre otros, para espionaje a favor de Estados europeos como España, Venecia y Francia (parece que fue un agente triple). Por último, las autoridades lo desterraron a Rodas. En los siglos XVII-XVIII nos encontramos en Esmirna a miembros de las familias Arditti e Ibn 'Ezra' como traductores y como representantes de la comunidad judía ante el gobierno de la ciudad. En el siglo XVIII vive en Constantinopla el médico judío Fonseca, que tomó parte activa en la política otomana durante bastantes años y aconsejó al gobierno de Francia, a petición propia, en la elección de su representante en Constantinopla. En esta época, el judío Navón era intérprete del representante de Venecia en Constantinopla y también participaba en la vida política de Turquía. Y como ellos también otros: el médico Tobías ben Mošeh Cohn, los miembros de las familias Zonanah, Qimhi, Camondo, etc. También en

[53] Ülker, *op. cit.* (*vid.* nota 36), pp. 230-233; M. Rozen, «Ha-faṭṭori'ah- pereq bĕ-toldot ha-misḥar bĕ-'arṣot ha-yam ha-tiḳon ba-me'ot 16-17» («La "factoría", capítulo en la historia del comercio en los países mediterráneos en los siglos XVI-XVII), *Mi-quedem u-mi-yam*, 1 (1981), pp. 101-132; J. Barnai (*vid.* nota 35), pp. 131-133.

las provincias los judíos ejercieron funciones similares. Muy famosa es la familia Farḥi en Damasco y en Akko, algunos de cuyos miembros fueron consejeros económicos y políticos del pachá local; cargo similar en la corte del pachá de Sidón desempeñó Ḥaim Lusati (Luzzato) en el siglo XVIII [54].

Hemos traído aquí sólo algunos ejemplos que atestiguan las relaciones que existían entre la sociedad judía y la sociedad circundante en el Imperio Otomano. Se puede decir que, aunque los ámbitos de los diferentes grupos religiosos estaban separados y aunque las autoridades deseaban que esto fuera así tanto como los judíos, ciertamente no eran sociedades totalmente cerradas, que estuvieran absolutamente incomunicadas entre sí. También hay que subrayar el hecho de que en las grandes ciudades, en las que había una amplia actividad económica —sobre todo en las ciudades portuarias—, los judíos fueron influenciados por el entorno mucho más que en las ciudades de las provincias lejanas o en los pueblos. Si no se produjeron cambios drásticos en la sociedad judía hasta el siglo XIX, esto se debe a la estructura de la sociedad circundante, que no asimiló las nuevas ideas que llegaron de Europa antes de esta época.

[54] H. Gerber (*vid.* nota 7), pp. 49-60; S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews,* vol. 18, Nueva York, 1983, pp. 67-118; F. Braudel, *The Mediterranean,* vol. 2, Nueva York, 1966, p. 1.159; M. Benayahu, «Rofe' ha-ḥaṣer Rabbi Mošeh Benveniste wĕ-šir 'al haglayato lĕ-Rodos mi-Rabbi Yĕhudah Zarqo» («R. Mošeh Benveniste, médico de la corte, y el poema de R. Yĕhudah Zarco sobre su destierro a Rodas»), *Sefunot,* 12 (1978), pp. 123-144; Ülker, *op. cit.* (nota 36), pp. 230-233; E. Bashan, «Jewis Moneylending in Constantinople and Smyrna during the 17th-18th Centuries as Reflected in the British Levant Company's Archives», en A. Toaff y S. Schwarzfuchs (eds.), *The Mediterranean and the Jews,* Ramat Gan, 1989, pp. 57-74; L. Bornstein, «Jewis Brokers in Constatinople during the 17th Century according to Hebrew Documents», *ibid.,* pp. 75-104; J. Barnai, *Qawwim lĕ-toldot qĕhilat Quṣṭa ba-me'ah ha-18» («Apuntes sobre la historia de la comunidad de Constantinopla en el siglo XVIII»), Mi-quedem u-mi-yam,* 1 (1981), pp. 53-66; E. Bashan, «Pĕ'ilutam ha-kalkalit šel yĕhudey 'Izmir ba-me'ot ha-17 wĕ-ha-18 lĕfi ha-'arkionim šel ḥebrat ha-leḇanṭ ha-britit» («La actividad económica de los judíos de Esmirna en los siglos XVII y XVIII según los archivos de la compañía británica de Levante»), *Yĕhudim ba-Kalkalah,* pp. 149-168 (*vid. supra,* nota 21); Y. Ben Zvi, *'Ereṣ Yiśra'el wĕ-yiššuḇah bimey ha-šilṭon ha-'otmani (Palestina y su población durante el dominio otomano),* Jerusalén, 1968, pp. 319-320; T. Philip, «Beyt Farḥi wĕ-ha-tĕmurot bĕ-ma'ámadam šel yĕhudey Suryah wĕ-'Ereṣ Yiśra'el 1750-1860», *Katedra,* 34 (1985), pp. 97-114; N. Shur, «Moto šel Ḥayyim Farḥi kĕfi šehu' mištaqef bĕ-sifrut ha-nos'im» («La muerte de Hayyim Farḥi según se refleja en la literatura de los viajeros»), *Katedra,* 39 (1986), pp. 179-191.

Como mencionábamos anteriormente, los otomanos acogieron a los judíos con agrado, principalmente debido a la muy elevada cultura que los judíos trajeron consigo y gracias a la importante contribución a la economía del Estado. Y en efecto, se puede decir que los judíos respondieron a las expectativas de las autoridades otomanas. Los judíos desempeñaron un importante papel en la economía otomana y en su comercio internacional, en especial en el siglo XVI, aunque también en los siglos XVII-XVIII. Los contactos entre los judíos de las distintas ciudades y territorios contribuyeron de manera importante al comercio mediterráneo en esa época. Los expulsados de Sefarad —que se asentaron en las ciudades portuarias del Mediterráneo, de Turquía, Siria, Egipto y del norte de África, y, en el lado europeo, en Italia, Grecia y en las islas— tejieron un conjunto diversificado de relaciones económicas entre ellos, que hicieron que se les denominara con el nombre de «la dispersión sefardí» [55]. Los judíos de Venecia y Livorno participaron en el comercio de esas potencias marítimas y económicas en los siglos XVI-XVIII. En la metrópoli judía de Salónica, en la que vivían muchos miles de judíos a partir del siglo XVI, se desarrolló la industria judía de paños que producía para abastecer al ejército turco y para la exportación a los países europeos, exportación que se realizaba por medio de comerciantes que en su mayoría eran judíos, y lo mismo ocurrió en la Safed del siglo XVI. Algunos judíos alcanzaron importantes puestos como consejeros de finanzas y como arrendadores de impuestos en la «Sublime Puerta» y en las diferentes provincias del imperio. Y algunos de ellos participaron en la actividad diplomática. Existe, ciertamente, una relación entre la época de esplendor del imperio —el siglo XVI— y el florecimiento de la vida económica de los judíos. Y a medida que el imperio decaía y agonizaba, también se deterioraba la actividad económica de los judíos. Sin embargo, es conveniente señalar que la actividad económica de los judíos no se interrumpió en los siglos XVII-XVIII, e incluso en el período de de-

[55] Braudel, *op. cit.* (nota 54), pp. 802-822. Rozen (*vid. supra, nota 53*); E. Bashan, «Hofeš ha-mišḥar wĕ-haṭṭalat missim u-mĕḵasim 'al soḥarey-ha-ḥus ha-yĕhudiyim ba-'imperiah ha-'otmanit ba-me'ot 16-17» («Libertad de comercio e imposiciones tributarias a los comerciantes judíos extranjeros en el Imperio Otomano en los siglos XVI-XVII»), *Mi-mizraḥ u-mi-ma'araḇ*, 1 (1974), pp. 105-166; H. Gerber, «Yozmah wĕ-mišḥar benle'umi ba-pĕ'ilut ha-kalkalit šel yĕhudey ha-'imperiah ha-'otmanit ba-me'ot 16-17» («Iniciativa y comercio internacional en la actividad económica de los judíos del Imperio Otomano»), *Zion*, 43 (1978), pp. 67-88.

cadencia creció con respecto a la actividad de los comerciantes no judíos, gracias a sus amplios contactos internacionales y a que se integraron en el comercio internacional de las compañías mercantiles de los países europeos, que se consolidaron cada vez más en los mercados de la cuenca mediterránea. En los siglos XVII y XVIII destacan en esto principalmente los marranos de Portugal, quienes llegaron a las ciudades portuarias de Europa y del levante y se dedicaron de manera activa al comercio internacional y a la banca. Los marranos de Portugal se asentaron en el siglo XVII en las ciudades portuarias importantes —Amsterdam, Hamburgo, Londres, Livorno, Venecia y Esmirna— y participaron en las compañías del levante y en las compañías de las Indias Orientales y Occidentales de los diferentes países europeos. Un aspecto que es conveniente resaltar es que no hubo ningún ámbito de la economía que estuviera cerrado a los judíos, y que no hubo profesión o actividad, cualquiera que fuese, cuyo ejercicio se les hubiera prohibido a los judíos (o a los cristianos) en el imperio. El Estado no restringió la actividad económica de los no musulmanes en su territorio, y por eso fue diferente la situación de los judíos en el Imperio Otomano de su situación en los países europeos antes de los movimientos judíos de emancipación.

Hacia finales del siglo XVIII se fue reduciendo progresivamente el papel de los judíos en las diferentes ramas de la industria, como la industria textil, y se hizo menos importante su posición en la exportación de mercancías; fue el momento en el que fueron desplazados por los armenios y los griegos, que eran preferidos por las compañías mercantiles europeas. Por el contrario, todavía era muy importante el lugar que los judíos ocupaban en los negocios bancarios. Hay que señalar que, aunque en el siglo XVII continuó el desplazamiento del centro de gravedad desde el comercio mediterráneo al comercio atlántico (en el que también destaca la participación de los judíos), siguió la penetración de las potencias europeas en el mar Mediterráneo y en los países colindantes, penetración que reforzó la actividad económica en esta parte del mundo. Esto se realizó principalmente por las «compañías del levante» de Inglaterra, Francia y Holanda, que fueron muy activas en el comercio mediterráneo a partir del siglo XVII. Muchos judíos trabajaron como agentes y proveedores de las compañías del levante europeas; otros, como banqueros, y, finalmente, otros judíos fueron agentes y empleados de los judíos que eran agentes en las ciudades portuarias y en el inte-

rior. Así sucedió en Esmirna en los siglos XVII-XVIII, y en Alepo, e incluso en Akko, había judíos que compraban el algodón a los aldeanos árabes en Galilea y lo vendían a los comerciantes franceses en Marsella.

Pasemos ahora a discutir algunos de los principales campos económicos a los que los judíos se dedicaron en mayor número. Son los siguientes:

El sistema de arrendamiento de impuestos en el Imperio Otomano se estableció en el siglo XVI. Su modelo básico fue el arrendamiento de la percepción de los impuestos en diferentes regiones según cuotas fijas de ingresos (*muqāta'a*) y la entrega de su administración a los cobradores de impuestos locales (*mültezim*). El arrendamiento se otorgaba por medio de subasta a todo el que aumentara el precio. Aquí hubo un amplio campo de actividad para los judíos, puesto que podían reunir las cantidades que pagaban por adelantado.

No pocos judíos trabajaron como proveedores, principalmente del ejército otomano, que continuamente emprendía campañas. La función de estos judíos era reunir y comprar diferentes mercancías para las necesidades del ejército, como comida y vestimenta. En el siglo XVIII algunos de estos abastecedores acostumbraban a salir con el ejército al campo de batalla y su posición era muy importante [56].

Dos comunidades judías ocuparon un lugar importante en la industria otomana de paños en el siglo XVI: Safed y Salónica. Safed, como se ha dicho, entró en decadencia a finales del siglo XVI, y en Palestina no quedó ninguna industria en la que pudieran trabajar los judíos, lo que afectó negativamente a la vida económica de los judíos allí.

Los expulsados de Sefarad fueron los que trajeron consigo el conocimiento necesario para el desarrollo de la industria textil del Imperio Otomano, aunque también otros grupos de la población del imperio se dedicaron a estas profesiones. Entre los oficios de la industria textil, los judíos trabajaron principalmente como tejedores, en el que se habían especializado ya en Sefarad. Con el crecimiento de la Safed judía después de la expulsión de Sefarad (1492) y de la conquista otomana (1516), empezó a desarrollarse también en ella la industria de los paños. Contribuyeron a ello, en especial, las condiciones naturales de la ciudad, que eran apropiadas para esta industria; entre ellas, el agua, abun-

[56] R. Yiṣḥaq ben R. David, *Dibṛey 'Emet*, Constantinopla, 1760, p. 35b; R. Abraham ben R. Avigdor, *Zēḳor lĕ-'Aḇraham*, Constantinopla, 1847, p. 64b.

dante en Safed, que era indispensable en el proceso de producción. La lana para la industria de Safed era traída de los Balcanes y de Grecia. La elaboraban, teñían los paños y los exportaban fuera de Palestina —a la misma Turquía y a Europa— a través de los puertos de Siria y de Palestina. Junto a este desarrollo económico de Safed en el siglo XVI, se produjo en la ciudad un poderoso florecimiento espiritual, pero hacia finales del siglo XVI empezó la decadencia de la industria de paños en Safed, y con ella agonizó toda la comunidad. Se suele pensar que las causas de esto fueron diferentes desastres ocurridos en Palestina: sequías, epidemias y precarias condiciones de seguridad. Y a esto se unieron también causas externas, ligadas a la inundación de los mercados de Europa por paños de calidad procedentes de países vecinos. Asimismo, como resultado de la revolución industrial empezó un enorme desarrollo tecnológico de esta industria en la misma Europa, y nunca más se necesitó como en el pasado la importación de mercancía manufacturada exterior.

En Salónica, por el contrario, siguió existiendo esta industria en manos de los judíos también en los siglos XVII y XVIII. Salónica, que está en Macedonia a orillas del mar Egeo, era una importante ciudad portuaria y en ella estaba la comunidad judía más grande del Imperio Otomano. Como se ha dicho, en ella vivían muchos miles de judíos, y en algunas ocasiones los judíos fueron incluso mayoría en la ciudad. Se piensa que la industria de los paños, que trajeron consigo los judíos de Sefarad a esta ciudad, fue la que aceleró su desarrollo. Y, a pesar de la pérdida de importancia de la exportación de paños otomanos a finales del siglo XVI, esta industria continuó existiendo en Salónica, principalmente para el consumo interno y para el aprovisionamiento del ejército turco. También aquí los procesos de manufactura, el modo de elaboración de la lana y su conversión en paño tintado eran semejantes a los que había en Safed. En esta industria trabajaban en la ciudad miles de judíos, hombres, mujeres y niños. En el siglo XVII los judíos incluso pagaron sus impuestos a las autoridades otomanas en telas y en vestidos, impuesto oprimente que es denominado *bigĕdey ha-melek* (los vestidos del Rey) [57]. A pesar de que, como se ha dicho anteriormente, la revolución industrial provocó un cambio fundamental en la industria textil europea y la

[57] *Vid.* nota 20.

disminución de la importancia de la industria otomana de los paños y de la lana, hoy se sabe que los judíos continuaron trabajando, incluso de manera creciente, en la manufactura de paños y en su comercio hasta finales del siglo XVIII, principalmente para necesidades del mercado interior, hasta que la competencia europea les afectó también a ellos. Los judíos de Salónica fueron los proveedores más importantes de vestimenta para el ejército otomano, y también en las comunidades de Constantinopla, Esmirna y Bursa había corporaciones judías que trabajaban en esta industria de paños, incluso en el siglo XIX. En ciertos sectores, como el de la lana en Esmirna, los judíos trabajaban en todos los eslabones de la producción y de la exportación.

Ya se ha hecho mención antes de la dispersión de los judíos en los países del mar Mediterráneo y de los múltiples contactos económicos entre ellos. Los judíos acostumbraban a trabajar fundando agencias en diferentes ciudades (factorías), y muchos de los empleados en estas agencias eran judíos. Miles de judíos participaron en el comercio internacional del Imperio Otomano —como estibadores, proveedores, obreros e incluso como marineros en los barcos.

En este campo, los judíos desempeñaron un papel muy importante en las ciudades portuarias, como Salónica y Esmirna, aunque también en las ciudades situadas en importantes nudos de comunicación, como Adrianópolis y Alepo, los judíos participaron activamente en el comercio internacional. Las amplias relaciones que tenían los judíos con sus hermanos de otros lugares les facilitaron su actividad en la exportación y la importación. Así, sabemos de judíos que exportaban café desde Rodas a Egipto, y de otros que exportaban algodón desde Esmirna a Inglaterra. También se estableció una amplia red comercial entre las ciudades de Turquía y las ciudades de Italia y Amsterdam. En Alepo, los judíos desarrollaban una gran actividad en el transporte de la seda persa a través de la ciudad hacia Inglaterra y otros países de Europa.

En el Imperio Otomano, el marco organizativo y social de los profesionales y artesanos fueron los gremios (*Hirfet, Esnaf* en turco, y en las fuentes judías también *Rofit),* que eran similares en cierta manera a los gremios europeos de la Edad Media y principios de la Edad Moderna. Estas corporaciones continuaron existiendo en el Imperio Otomano hasta finales del siglo XIX y principios del siglo XX. También los profesionales y artesanos judíos se organizaron en gremios similares a los gremios otomanos, pero nuestros conocimientos sobre los gremios otoma-

nos antes del siglo XIX son muy pocos, y lo mismo sucede con respecto a los gremios judíos. Mientras que en la sociedad musulmana clásica no existían corporaciones profesionales, en el Imperio Otomano los gremios formaban parte de la compleja estructura de la sociedad en diferentes grupos sociales y religiosos (los investigadores no tienen una explicación única en cuanto a las causas que originaron el desarrollo de los gremios otomanos). El Estado otomano era el que daba a los gremios la posición de monopolio que tenían, y cualquier gremio que se organizaba necesitaba la sanción gubernamental e incluso la protección de las autoridades frente a los competidores.

Hay que señalar que muchos aspectos de la vida social y religiosa estaban centralizados alrededor de los gremios, como, por ejemplo, las instituciones de beneficiencia para los miembros del gremio, y también en ciertos casos las sinagogas, por lo que se refiere a los gremios judíos. A partir de las *taqqanot* de los gremios judíos que han llegado a nuestras manos, se prueba que el tribunal de la comunidad ponía el sello oficial de la comunidad a estas *taqqanot* internas. A la cabeza del gremio estaba una persona que se llama *ketkhudā* y a su lado había otros funcionarios que eran elegidos por los miembros del gremio como responsables de la dirección de los asuntos corrientes. En la medida de nuestros conocimientos, no había distinción entre gremios de artesanía y gremios de comercio; tanto unos como otros trabajaban codo con codo.

Documentos que han sido encontrados últimamente prueban que hubo gremios judíos en Salónica ya en el siglo XVI, y también que hubo gremios comunes a judíos y musulmanes en Constantinopla y en Bursa de Turquía en el siglo XVII. Asimismo, hubo muchos gremios judíos en Constantinopla en los siglos XVIII y XIX, y también en Esmirna. Los gremios que conocemos trabajaron en diferentes campos de la industria de paños: tintoreros, tejedores, hiladores, vendedores de seda y botoneros; había también gremios de orfebres, vendedores de papel, frabricantes de perfumes, pequeños armadores, etc. Los miembros de los gremios instituían para sí mismos duras *taqqanot* internas para evitar la competencia y el abaratamiento de los precios. Actuaban con el permiso de las autoridades, además de la sanción que los rabinos daban a sus *taqqanot*. Hacia finales del siglo XVIII, los gremios judíos se vieron obligados a defenderse frente a la penetración masiva de profesionales y artesanos armenios en los ámbitos tradicionales de ocupación de los judíos, principalmente en el sector textil. Esta penetración está unida a la influencia cada vez más

fuerte de los cristianos en la vida de algunas ciudades de Turquía, en especial Constantinopla y Esmirna [58].

La sociedad judía en el Imperio Otomano, como la sociedad circundante, estaba organizada en grupos dentro de grupos: según el origen étnico o religioso común *(millet, quahal)*, según su ocupación (gremios) o según el lugar de residencia. Los otomanos procuraban no entrar en contacto con el individuo particular sino que, por regla general, acostumbraban a establecer sus relaciones con la población por medio del jefe del grupo: el *kākhya*, el *mujtar* y semejantes. La sociedad judía en el Imperio Otomano era muy variada, como lo era la sociedad otomana. Junto a los antiguos habitantes judíos, que estaban en esos territorios desde los tiempos del Imperio Bizantino y el Estado mameluco (los romaniotas y los arabizados), en el Imperio Otomano vivieron los expulsados de la Península Ibérica, askenazíes, italianos, magrebíes y caraítas. A estos grupos se añadieron en los siglos XVII y XVIII otros dos grupos semejantes en su carácter: los marranos de Portugal y los «francos».

En los siglos XVII-XVIII se produjeron también cambios en la estructura de la dirección, que se hizo casi toda ella sefardí. La oligarquía, que estaba compuesta de familias de rabinos y de ricos, en estos dos siglos logró mantenerse en los puestos importantes de la comunidad. Sólo en el siglo XIX accedieron a la dirección líderes desde otras capas: francos, personas ilustradas y nuevos ricos.

En el siglo XVII, la sociedad judía en el Imperio Otomano estaba bastante equilibrada. No tenemos noticias de tensiones fuertes entre pobres y ricos. Es verdad que, como era habitual en la sociedad judía de la Edad Media, la dirección estaba en manos de la élite de sabios y ricos, pero todavía había una clase media grande que constituía la parte principal de la sociedad. No obstante, fundamentalmente desde mediados del siglo XVIII, se fue degradando progresivamente el equilibrio social. Se produjo un crecimiento considerable del número de los pobres como consecuencia de las crisis económicas en el imperio y muchos de ellos apenas tenían para comer. Esto originó una fuerte agitación social en las comunidades grandes como Estambul, Esmirna y Salónica. Las deudas de las comunidades ascendían a cientos de miles de piastras y no podían pagarlas, mientras que los intereses se iban acumulando [59].

[58] *Vid.* nota 21.

[59] J. Barnai, «Qawwim lĕ-toldot ha-ḥeḇrah ha-yĕhudit bĕ-'Izmir bĕ-šilhey ha-me'ah ha-18

En el siglo XVII se aprecia ya la hegemonía sefardí en la mayoría de las comunidades de Turquía y los Balcanes, tanto grandes como pequeñas. El ladino —como lengua coloquial judía—, la dirección —que estaba en su mayoría en manos de los sefardíes— y la *Hălaḳah,* cuyo instrumento para la dirección de la vida religiosa era el *Šulḥán 'Aruḳ* de R. Yosef Caro, por medio del estudio en *yĕšiḇot,* todos ellos se formaron partiendo de los modelos culturales sefardíes. Aunque en los siglos XVII-XVIII quedaron aquí y allí ecos y tradiciones de costumbres romaniotas y arabizadas, ciertamente eran un número insignificante. El judaísmo en el Imperio Otomano se configuró según las formas de vida sefardíes, que se convirtieron en dominantes. En ciertas comunidades, como Yannina en Grecia o en comunidades de Siria y Egipto, donde el tanto por ciento de los sefardíes era relativamente pequeño, se conservaron las formas de vida, las fórmulas de las oraciones y cosas semejantes de los antiguos habitantes hasta la época moderna.

Una buena manera de examinar los cambios que se produjeron en la sociedad judía del Imperio Otomano en la segunda centuria después de la expulsión es analizar la comunidad judía en Esmirna en el siglo XVII. En esta comunidad, que se fundó unos cien años después de la expulsión, se concentraron en el siglo XVII miles de judíos procedentes de las principales comunidades del imperio como Estambul y Salónica, además de los procedentes de numerosas comunidades pequeñas de Turquía, los Balcanes y las islas, los «francos» y los marranos de Portugal. Un primer punto que queremos resaltar es que la mayoría de los *qĕhalim* que se fundaron en Esmirna en el siglo XVII (y hemos encontrado nueve) con ocasión de las oleadas de emigrantes hacia la ciudad no fueron creados según el criterio del *Landsmannschaft* (país o ciudad de origen), como había sido tradicional en el Imperio Otomano en los siglos XV-XVI. Es decir, los judíos procedentes de diferentes ciudades del imperio que llegaron a Esmirna en el siglo XVII ya no necesitaban un marco organizativo separado y los *qĕhalim* se fundaron según las oleadas de la emigración, el lugar donde residían en Esmirna o por otra vía. Solamente los marranos de Portugal de Esmirna establecieron sus *qĕhalim* de la antigua manera, lo que nos muestra que ellos eran diferentes de los descendientes de los expulsados en 1492 (!).

u ḇĕ-re'šit ha-me'ah ha-19» («Apuntes sobre la historia de la sociedad judía en Esmirna a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX»), *Zion,* 42 (1982), pp. 56-76.

Otro punto que es conveniente señalar es que en Esmirna en el siglo XVII surgieron divergencias en lo referente a costumbres y *Hălaḳah* entre los que procedían de las dos principales comunidades del imperio, Estambul y Salónica, y los que iban a remolque de cada una de ellas. Estas polémicas estallaron después de que se hubieran fundado los primeros *qĕhalim* en Esmirna y de que se hubieran nombrado en ella rabinos salidos de escuelas talmúdicas de Salónica y Estambul. Las polémicas crearon graves crisis entre los rabinos de la ciudad y los judíos de los diferentes *qĕhalim* y amenazaron con dividir a la comunidad. Principalmente, las polémicas que atrajeron la atención y que aparecen abundantemente en las fuentes conservadas son las relativas a los temas del despiece de la carne («la inflamación del pulmón en el animal»), aunque también las hubo sobre otros muchos temas halákicos y de costumbres. Las polémicas reflejan los cambios que experimentaron, en las diferentes comunidades, los descendientes de los expulsados en cuestiones de la vida religiosa y las costumbres a lo largo de más de cien años desde la expulsión. Ahora, en lugar de disputas entre los expulsados de la Península Ibérica y los antiguos habitantes, aparecen disputas entre los procedentes de diferentes ciudades del Imperio Otomano. Así, por ejemplo, se puede explicar por qué en lo concerniente a las leyes de *Kašrut* [60] los rabinos de Salónica tendían a manifestarse en contra del rigorismo de los rabinos de Estambul, pues, mientras que los expulsados de Sefarad, cuando llegaron a Salónica, no encontraron una comunidad romaniota y moldearon las costumbres de la ciudad y la *Hălaḳah* según su tradición, en Estambul, por el contrario, en el siglo XVI se vieron obligados a enfrentarse y a avenirse con una gran comunidad romaniota que tenía una dirección rabínica fuerte y que no se volvía atrás. Así pues, la jurisprudencia de los rabinos de Estambul en Esmirna en el siglo XVII refleja las influencias que los expulsados y sus descendientes absorbieron de la cultura y de la tradición romaniota que, en algunas cuestiones, era similar a la jurisprudencia askenazí.

Asimismo, en lo concerniente a la formación de la dirección, ya se puede encontrar en Esmirna la experiencia acumulada de cien años de vida de comunidad bajo el gobierno otomano. Desde el momento de la fundación de la comunidad en la ciudad, se dio más fuerza a la direc-

[60] *Kašrut,* aptitud. Se refiere, por lo general, a los alimentos, pero también afecta a otras cuestiones. *(N. del T.)*

ción central de la comunidad y menos a la dirección de los diferentes *qëhalim,* proceso que en el resto de las comunidades del imperio se continuó a lo largo de todo el siglo XVI e incluso después [61].

Lo que se desprende de las cuestiones tratadas anteriormente es que en los siglos XVII-XVIII sin duda se conservaron los elementos básicos de la tradición, de la *Hălaḳah* y de los modelos de conducta y expresión que habían tenido continuidad desde la expulsión, pero, por otro lado, ya se puede distinguir las influencias que penetraron en las comunidades de los descendientes de los expulsados; por un lado, influencias que llegaron de los antiguos judíos que habían vivido en las regiones del imperio desde mucho antes; por el otro, aspectos nuevos nacidos como consecuencia de casi cien años de convivencia junto a la sociedad otomana y de vivir bajo su gobierno. Todo esto se expresa de manera clara en la comunidad de Esmirna en el siglo XVII, pues ésta refleja estos cambios.

En el modelo de organización y de dirección de las comunidades del imperio en los siglos XVII-XVIII se puede distinguir también una transformación significativa. Mientras que en los siglos XV-XVI el *qahal* independiente —es decir, la sinagoga— tenía una posición preeminente en la vida social y en la dirección, en los siglos XVII-XVIII esta supremacía pasó a las altas instituciones de la comunidad. Esto está originado tanto por una necesidad interna (unidad en la *Hălaḳah* y en las costumbres) como por una necesidad externa (representación ante las autoridades y tributaciones). La gran fragmentación perjudicaba a las comunidades y se produjo, pues, el paso desde el *qahal* a la comunidad. Sin embargo, se produjeron más cambios. El *qahal* poco a poco dejó de representar los lugares de origen de sus integrantes como había ocurrido en el momento de su llegada a las diferentes ciudades. Los miembros de los *qëhalim* se mezclaron unos con otros debido a lazos matrimoniales y a la emigración interna dentro de las ciudades, y también entre las diferentes ciudades del imperio. En los siglos XVII-XVIII el *qahal* representaba en muchos casos a los judíos de la misma calle o barrio, y nada más. Los nombres de los antiguos *qëhalim,* derivados de los lugares de procedencia de los judíos, se conservaron en muchos casos, pero en esos nombres ya no se reflejaba su estructura social. La zona geográfica de la ciu-

[61] J. Barnai (notas 37, 38 y 41).

dad, el distrito, ocupó, pues, en muchos casos el lugar del *qahal*. Por ejemplo, esta cuestión se distingue muy bien en Estambul en el siglo XVIII. Cada barrio tenían incluso un cuerpo de vigilantes propio. El paso desde los *qĕhalim* a los barrios se adaptaba al orden que establecieron los otomanos, de acuerdo con el cual la vida de la ciudad también se organizó según barrios (*Mahalle*). Los jefes de la administración entraban en contacto con los ciudadanos de las diferentes ciudades por medio de los jefes de los barrios.

En cuanto a la dirección espiritual en los siglos XVII-XVIII, las cuestiones de mayor gravedad pasaron del rabino del *qahal (ha-marbiṣ torah)* al «rabinato general» de la ciudad o al rabinato de los barrios. Cuando existió el «rabinato general» —el rabinato principal de la ciudad, que tenía una gran fuerza—, éste reflejaba a los grupos políticamente fuertes; es decir, a los grandes *qĕhalim* o a los grandes barrios de esa época. Las elecciones para la institución del rabinato principal estaban acompañadas, pues, por luchas y tensiones entre los focos de poder de la comunidad. En las ciudades grandes del imperio, en las que eran más grandes los conflictos de intereses, las comunidades no lograban elegir un solo rabino principal en los siglos XVII-XVIII. Por tanto, se vieron forzadas a contemporizar y a dividir la institución del rabinato principal entre varios rabinos. En Estambul y en Salónica, las comunidades más grandes, había en la época que estamos analizando tres rabinos principales con una jerarquía interna entre ellos. Esto continuó hasta la época del *Tanzimat* —de las reformas otomanas del siglo XIX—, a partir de la cual se elegía sólo un rabino principal por indicación de las autoridades otomanas, que era llamado *ḥaḵam baši* (a pesar de que esta expresión no es sencilla y necesita una aclaración aparte) [62]. En Esmirna, por ejemplo, se contentaron por regla general con dos rabinos principales, aunque a veces aparecen tres y una vez incluso se eligió a cuatro rabinos principales, de lo que se desprende que la división no permitía llegar a un acuerdo. En comunidades más pequeñas, como en Jerusalén, se contentaron con un único rabino principal.

[62] *Vid.* nota 13; J. Barnai, «Ma'ămadah šel ha-rabbanut ha-kolelet birušalayim ba-tĕqufah ha-'otmanit» («Estatus del rabinato principal de Jerusalén en la época otomana»), *Katedra*, 13 (1980), pp. 47-69; M. Kenedi, *Mosad ha-ḥaḵam baši wĕ-ḥuqqat ha-ḥaḵam ḵaneh bĕ-Istambul bi-tĕmurot ha-me'ah ha-19 (1835-1914)* (*La institución del «ḥaḵam baši» y la constitución del «ḥaḵam ḥaneh» en Estambul durante los cambios del siglo XIX*), trabajo para la obtención del grado M. A., Universidad de Haifa, 1985.

La dirección comunitaria se revistió también de un carácter más centralista y de ámbito ciudadano en los siglos XVII-XVIII, tanto hacia el interior como hacia el exterior. También aquí, como en la dirección espiritual, fueron los grandes *qĕhalim* y las clases superiores los que detentaron los puestos claves. La mayoría de los miembros de la asamblea, de los encargados de las finanzas (los *parnasim:* administradores, dirigentes), de los tasadores de impuesto, de los representantes ante las autoridades y otros, pertenecían a la clase alta y media. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando se fueron empeorando las condiciones económicas de las comunidades y cuando fue creciendo el número de los desocupados y de los pobres, principalmente entre los miembros de los gremios, empezó la agitación entre ellos y exigían un reparto más justo en el sostenimiento de los gastos y una mayor representación en la dirección de las comunidades.

En los siglos XVII-XVIII se fundaron en las comunidades del Imperio Otomano una serie de instituciones de beneficencia. Es la época en la que se desarrollaron diferentes «sociedades» también en Italia, Holanda y Europa oriental; esto es especialmente notable en las comunidades de marranos. Entre las más destacadas sociedades y actividades hay que señalar la amplia actividad de las comunidades del Imperio Otomano en ayuda de los refugiados de las persecuciones de 1648-1649 en Polonia y las colectas para el rescate de estos refugiados y otros. Asimismo, hay que resaltar la «sociedad de huérfanas», para casar a las huérfanas, que fundaron los marranos de Portugal en Esmirna así como sus hermanos en Estambul y en Livorno en el siglo XVII y que funcionó también en el siglo XVIII [63].

Entre las instituciones importantes que florecieron y prosperaron en el siglo XVII en adelante hay que destacar la gran institución educativa *Talmud Torah,* la mayor de Salónica, donde estudiaban los niños de la comunidad [64]. Asimismo, conviene resaltar el *Wa'ad pĕqidey 'Ereṣ Yiśra'el*

[63] M. Bodian, *Ha-ḥeḇrah lĕ-ha'ănaqat nĕdunyot li-yĕtomot u-baḥurot 'anyot bĕ-'Amṣterdam, 1615-1639 (La sociedad para dotar a huérfanas y muchachas pobres en Ámsterdam),* tesis doctoral, Universidad Hebrea, Jerusalén, 1988; E. Bashan, *Sĕḇiyyah u-fĕdut (Captura y liberación),* Ramat Gan, 1980; Y. Hailperin, *Yĕhudim wĕ-yahădut bĕ-mizraḥ 'Eropah (Los judíos y el judaísmo en Europa Oriental),* Jerusalén, 1969, pp. 250-262; *Sefer de la ḥeḇrah qedušah de 'Izmir, yĕhi 'immah 'Elohim,* Constantinopla, 1750.

[64] A. S. Amarillio, «Ḥeḇrat *Talmud Torah ha-Gadol* bĕ-Saloniqi» («El Gran *Talmud Torah* de Salónica»), *Sefunot,* 13 (1978), pp. 273-308.

bĕ-Qušṭa (Comité de los Oficiales de Palestina en Constantinopla), del que se hablará más adelante.

Las imprentas hebreas funcionaron en Estambul, Salónica, Esmirna y Adrianópolis en la época que estamos analizando y lo que se imprimió en ellas refleja en buena medida el carácter de la creación espiritual que se compuso y se difundió en los siglos XVII-XVIII. Fueron publicados muchos libros de comentarios morales y de cábala, resúmenes halákicos basados en el *Šulḥan 'Aruḵ* y *Responsa*. Se puede comprobar la amplia difusión de los libros de cábala y de comentarios cabalísticos después de la época de Šabbĕtay Ṣĕḇi, y principalmente a finales del siglo XVII y en el siglo XVIII. Recientes investigaciones ponen de manifiesto que la difusión de la cábala de R. Yishaq Luria creció como consecuencia de la rebelión mesiánica de Šabbĕtay y que antes del sabateísmo no se había difundido tanto como se creía [65]. Entre estas creaciones hay que mencionar una colección grande y muy difundida, el *Ḥemdat Yamim*, que se compuso y se publicó por primera vez en Esmirna en los años 1732-1791, tomó un carácter clandestino y fue merecedora de numerosas ediciones y de una gran popularidad a lo largo del mundo judío en los siglos XVIII-XIX [66]. Las obras del comentarista de Esmirna R. Eliahu ha-Kohen ha-'Ittamari (como, por ejemplo, el *Šebet Musar*, el *Midraš Talpiyot*, y otras), quien fue simpatizante del sabateísmo, merecieron también una gran difusión y popularidad durante muchas generaciones en el judaísmo oriental musulmán y en el judaísmo europeo, juntamente con una obra que tuvo gran influencia sobre los judíos del Imperio Otomano, el *Me'am Lo'ez*, comentario midrásico de carácter popular en ladino sobre la *Torah* que empezó a componer R. Ya'aqoḇ Culi y fue publicado en Estambul en el año 1728 [67]. Cuando reflexionamos sobre la

[65] Como se sabe, ésta era la opinión de G. Scholem en sus numerosas investigaciones sobre la cábala y el sabateísmo. Hoy, algunos investigadores sostienen opiniones diferentes. *Vid.* M. Idel, «'Eḥad me-'ir u-šĕnayim mi-mišpaḥah», *Peamim*, 44 (1990), pp. 5-30; Z. Greis, *Sifrut ha-haněḥagot*, Jerusalén, 1990, pp. 80 y ss.; Y. Elboym, *Pĕtiḥut wĕ-histaggĕrut*, Jerusalén, 1990, pp. 183-222; Y. Tobi, *Iyyunim be-mĕgillat Teman*, Jerusalén, 1986, pp. 82-89.

[66] Tishby, *Nĕtiḇey 'emunah u-minut (Essays and Research in Kabbalah and Sabbatianism)*, Ramat Gan, 1964; del mismo autor, «Haněḥagot Natan ha-'Azti, 'iggerot Rabbi Mošeh Zaḵut wĕ-taqqanot Rabbi Ḥayyim 'Abulafia ba-sefer *Ḥemdat Yammim*» («Directrices de Natán de Gaza, cartas de R. Mošeh Zacuto y normas de R. *Ḥayyim Abulafia en el Hemdat Yamim*»), *Qiryat ha-sefer*, 54 (1979), pp. 585-610.

[67] L. Landau, *Tĕḵanim wĕ-ṣurot bĕ-«Me'am Lo'ez» Lĕ-R. Ya'aqoḇ Kuli*, tesis doctoral, Universidad Hebrea, Jerusalén, 1980.

creación halákica de estas generaciones, después del punto culminante que supuso el *Sulḥan 'Aruḳ*, ésta tomó un carácter de recopilación y su influencia no destaca como la de la creación midrásica y cabalística.

Se puede decir que en una época de angustia y opresión como fue el tiempo de las persecuciones de los años 1648-1649 en Polonia y del estallido del sabateísmo, así como con la publicación de las creaciones y obras que hemos mencionado antes, se fortalecieron mucho los lazos entre las comunidades del Imperio Otomano, y también se fortalecieron los lazos entre éstas y las comunidades judías principalmente de Europa y de otras regiones del Oriente y el Magreb [68]. Sin embargo, se descubren también discrepancias y procesos de ruptura entre los judíos sefardíes del imperio y las comunidades ashkenazíes de Europa, e incluso entre éstas y las comunidades portuguesas de Europa occidental. El desarrollo halákico en los dos grupos judíos después del *Sulḥan 'Aruḳ* tomó dos caminos diferentes y a veces opuestos. Asimismo, esta discrepancia aumentó con ocasión de los importantísimos cambios que se produjeron en las comunidades judías en Europa occidental y oriental durante los siglos XVII-XVIII.

Estos cambios que se iniciaron con el movimiento escéptico de los marranos de Portugal en Amsterdam en el siglo XVI-XVII, la *Haśkalah* judía en Europa occidental en el siglo XVIII, el *Ḥassidismo* y su movimiento antagónico y el florecimiento del estudio de la *Torah* en Europa oriental en el siglo XVIII, no afectaron a los judíos del Imperio Otomano y no se puede encontrar entre ellos movimientos ni tendencias similares. La *Haśkalah* fue el único movimiento que llegó finalmente al judaísmo del Imperio Otomano, si bien fue en la segunda mitad del siglo XIX.

Una cuestión importante es la de saber cuál fue el peso de la crisis que desencadenaron las conversiones de los seguidores del sabateísmo entre los años 1666-1683 sobre los judíos del Imperio Otomano, crisis que comenzó con la conversión de Šabbětay Ṣĕḇi y los integrantes de su círculo hasta la conversión de la secta de los *Dönme* en Salónica. Lo que se conoce indica que estas conversiones populares desencadenaron una crisis seria en las comunidades, pero los dirigentes y las fuentes ocultaron los ecos de estos acontecimientos y apenas hemos podido hacer un estudio exhaustivo sobre el problema. La conversión de la secta de los

[68] J. Barnai, «Šĕtey tĕ'udot lĕ-toldot ha-šabbeta'ut bĕ-Turnis u-ḇĕ-'Izmir» («Dos documentos para la historia del sabateísmo en Túnez y en Esmirna»), *Zion*, 52 (1987), pp. 191-202.

Dönme en Salónica y sus ecos fueron silenciados y sólo en los últimos años han llegado a nuestras manos testimonios de sus circunstancias, que muestran lo severo de la crisis y la influencia que el sabateísmo tuvo en las comunidades después de la época de Šabbĕtay Ṣĕḇi hasta bien entrado el siglo XVIII. Las causas del estancamiento en el que cayó el judaísmo del Imperio Otomano apenas han sido estudiadas de manera exhaustiva. Es probable que la crisis del sabateísmo y las conversiones populares en tiempos de Šabbĕtay Ṣĕḇi y después de él, en la secta de los *Dönme,* hayan influido en esto, y principalmente en las orientaciones de la producción intelectual. Es posible que las crisis económicas también hayan contribuido. De todas maneras, esta explicación es solamente parcial, puesto que en los siglos XVII-XVIII la crisis religiosa, económica y social fue muy aguda en el judaísmo de Europa oriental y a pesar de ello se desarrollaron muchos movimientos religiosos y sociales de importancia. Es posible también que haya que buscar las raíces del estancamiento en la sociedad otomana circundante y agonizante [69].

El poblamiento judío en Palestina

Entre las comunidades del Imperio Otomano se le reserva un lugar especial al poblamiento judío en Palestina. Aunque las comunidades de Palestina fueron pequeñas (con la excepción de Safed en el siglo XVI, que contó con una población de miles de almas), a causa de la especial significación que Palestina tiene a los ojos de los judíos de la diáspora y a causa de que en la época que nos interesa la mayoría de los judíos de Palestina eran de origen sefardí, se establecieron unos lazos especiales entre ellos y las comunidades judías del Imperio Otomano, y principalmente con las comunidades más importantes del imperio: Estambul, Esmirna y Salónica.

El número de judíos en Palestina disminuyó mucho a finales del siglo XVI cuando se produjo la decadencia de Safed como centro económico y espiritual. En el siglo XVII, la comunidad de Jerusalén se convirtió en la comunidad principal de Palestina (contaba entonces alrededor de 2.000

[69] J. Barnai, «Lĕ-toldot ha-šabbeta'ut u-mĕqomah bĕ-hayyey ha-yĕhudim ba-'imperiah ha-'otmanit» («El sabateísmo y su importancia en la vida de los judíos del Imperio Otomano»), *Peamim,* 3 (1979), pp. 59-72.

judíos, lo que representaba el 15 por cien de la población total de la ciudad). Por otro lado, continuaban existiendo comunidades urbanas pequeñas en Hebrón y en Safed, y también había comunidades rurales principalmente en Galilea. La ciudad de Tiberias estaba totalmente asolada a mediados del siglo XVII por las guerras que hubo entre las tribus locales, y también su comunidad judía había desaparecido. La diferencia entre las comunidades de Palestina y el resto de las comunidades de la diáspora sefardí en la época que nos interesa radica en que en ellas no había continuidad genealógica ni organizativa. Casi en cada generación cambiaba la población a causa de las duras condiciones del momento y del territorio, y a causa del envejecimiento de la mayoría de la población, que llegaba a Palestina para morir y ser enterrados, sin que dejaran descendientes. Junto a la ininterrumpida emigración a Palestina desde todo el mundo judío, y principalmente desde el Imperio Otomano, encontramos que muchos cientos de judíos la abandonaban casi todos los años y que había una alta tasa de mortalidad debido a las epidemias y a otros desastres. El gobierno local, que a partir del siglo XVII fue ganando en autonomía, atacó a la población judía constantemente al intentar obtener más dinero [70].

En Palestina se produjo, pues, un encuentro interesante entre judíos procedentes de diferentes diásporas, pero la renovación constante de la población, su gran diversidad y las dificultades cotidianas no permitieron que se produjera una continuidad en las formas de organización, en la dirección y en las costumbres, tal como nos hemos encontrado en otras comunidades del imperio.

El núcleo básico de las comunidades estaba compuesto principalmente por sefardíes procedentes de Turquía y de los balcanes, que se renovaban prácticamente cada generación, y una parte pequeña de los descendientes de los expulsados. La mayoría de los arabizados que habitaban las ciudades fueron asimilados por los sefardíes, como había ocurrido con los romaniotas en Turquía y en los Balcanes, y solamente unos pocos de ellos conservaron su carácter y su peculiaridad, principalmente en las aldeas de Galilea.

[70] Rozen (nota 35), pp. 21-63; A. Shochat, «Ha-yĕhudim birušalayim ba-me'ah ha-18» («Los judíos de Jerusalén en el siglo XVIII»), *Katedra*, 13 (1980), pp. 3-46; Y. Barnai (*vid.* nota 35), pp. 5-18.

Mientras que en el siglo XVI los judíos de Palestina se beneficiaron, como el resto de las comunidades, del florecimiento económico del imperio y se integraron en la actividad económica y en el período de construcción que se vivió en Palestina en esa época [71], a partir del siglo XVII empezó a desarrollarse y a fortalecerse el sistema de subsistencia basado en el dinero de las aportaciones de los judíos de la diáspora, sistema que más tarde es conocido con el nombre de *Ḥăluqqah* [72]. En los siglos XVII-XVIII la mayoría de las contribuciones de los judíos del Imperio Otomano llegaron por medio de esta actividad, reconociéndose un puesto central en ella a la comunidad de Estambul a partir del siglo XVII y principalmente en el siglo XVIII.

En el paso del siglo XVII al XVIII, se produjo un cambio en la historia del poblamiento judío en Palestina. En el año 1700 emigró a Palestina un grupo grande compuesto por cientos de judíos procedentes de Europa oriental y central. A su cabeza iba un convencido seguidor del sabateísmo, R. Yĕhudah Ḥasid [73]. Los líderes de este grupo, que pertenecían aún al sabateísmo, esperaban el regreso de Šabbĕtay Ṣĕḇi a Jerusalén e intentaban con su emigración a Palestina forzar la llegada del Fin de los Tiempos. Este grupo originó una gravísima crisis en las comunidades de Jerusalén; su guía, R. Yĕhudah Ḥasid, murió pocos días después de su llegada. El dinero de las contribuciones que los líderes de este grupo se habían ocupado de que les fuese enviado desde Europa apenas hubiesen emigrado, no llegó a su destino. Las autoridades austriacas bloquearon el capital para impedir que fuese sacado dinero fuera del país, debido al sistema económico mercantilista y debido, en especial, a que se enviaba a un país enemigo —el Imperio Otomano—. La muerte del líder y la falta de medios obligaron a los miembros del grupo a tomar prestado dinero de los musulmanes de Jerusalén

[71] Cohen, *vid.* notas 12 y 26.

[72] M. Rozen, «Pĕ'ulatam šel yĕhudim rabbey haśpa'ah be-ḥaṣer ha-sulṭan bĕ-Qušṭa lĕma'an ha-yiššuḇ ha-yĕhudi birušalayim ba-me'ah ha-17» («Actividad de los judíos que tenían influencia en la corte del sultán en Constantinopla a favor de la población judía de Jerusalén en el siglo XVII»), *Michael,* 7 (1982), pp. 394-430. [*Ḥăluqqah* es la ayuda financiera de los judíos de la diáspora en apoyo de los habitantes judíos de Palestina. En sentido más amplio, *Ḥ'luqqah* significa tanto el sistema como las instituciones creadas para llevar a cabo la ayuda. *Vid.* E.J., 7, *s.v.* «Ḥalukkah», cols. 1.207 y ss. *(N. del T.)*]

[73] M. Benayahu, «Ha-ḥeḇrah ha-qĕdušah šel Rabbi Yĕhudah Ḥasid wĕ-'aliyyatah lĕ-'Ereṣ Yiśra'el» («La "santa sociedad" de R. Yĕhudah Ḥasid y su emigración a Palestina»), *Sefunot,* 3-4 (1960), pp. 133-182.

en condiciones de usura. Contrajeron, pues, grandes deudas sin que pudiesen devolverlas. Junto a esto se produjeron en Jerusalén revueltas y enfrentamientos locales de gran dureza que acabaron con la seguridad de la vida en la ciudad desde todos los puntos de vista. La comunidad *askenazí* progresivamente se desintegró como consecuencia de la crisis y sus miembros se dispersaron por todas partes por temor a los acreedores. Éstos hicieron que las autoridades recolectaran el montante de sus deudas en la comunidad sefardí, la mayor y la dominante en la ciudad, que se comprometió como garantía de las deudas. Como consecuencia de la presión de sus dirigentes y de lo opresivo de sus deudas, empezó también ésta a desintegrarse hasta que muchos cientos de judíos de Jerusalén la abandonaron en el intervalo de algunos años a principios del siglo XVIII. El punto álgido de la crisis se produjo en el año 1720, cuando los acreedores musulmanes asaltaron la sinagoga askenazí de Jerusalén y la quemaron.

Con el estallido de la crisis, los dirigentes de la comunidad judía de Estambul entraron inmediatamente en una intensa actividad e intentaron ayudarlos, bien haciéndoles llegar el dinero desde Austria (por mediación de los «judíos de la corte» en Praga y en Viena), bien con los contactos que mantenían con las autoridades otomanas. En el año 1726, después de que fuera incendiada la sinagoga askenazí y de que se produjera la desintegración casi absoluta de la comunidad de Jerusalén, la comunidad de Constantinopla fundó un comité especial que se llamó *Wa'ad pĕqidey Yĕrušalayim bĕ-Quŝta* (Comité de los Oficiales de Jerusalén en Constantinopla), que consiguió alcanzar un acuerdo con los acreedores a través del gobierno otomano [74]. Muy pronto este comité se convirtió en el restablecedor del poblamiento judío en toda Palestina, el que movilizaba dinero a favor de éste por todo el mundo judío y el que administraba todos sus asuntos incluso en la misma Palestina. Los «oficiales de Constantinopla» se convirtieron en los patrones del poblamiento en el siglo XVIII: se ocuparon de la emigración a Palestina, fundaron escuelas rabínicas *(yĕšiḇot)*, y en pocos años el poblamiento judío de Palestina se fue desarrollando. También en Tiberias, en la que gobernaba un jefe beduino local llamado Zahir al-'Amr, el poblamiento judío fue restaurado por R. Ḥayyim Abulafia, rabino de Esmirna, y un grupo de sus

[74] J. Barnai (nota 35), pp. 95-160.

compañeros y alumnos, contando con la ayuda de los «oficiales de Contantinopla».

En el siglo XVIII, la actividad de los «oficiales de Constantinopla» convirtió a la comunidad de Estambul en el centro judío mundial que recogía las ayudas económicas y se cuidaba de todos los asuntos de los judíos de Palestina. Esta organización sirvió de modelo a los proyectos de *Ḥăluqqah* emprendidos en Europa en el siglo XIX, principalmente por los oficiales y los intendentes de Amsterdam *(ha-pĕqidim wĕ-ha-'amarkalim)* y por otras organizaciones de Europa oriental, en especial de la ciudad de Vilna y de Szklōw *(Rozney Wilna' wĕ-Šqloḇ),* cuando el centro de gravedad en lo concerniente a Palestina pasó a Europa.

Los siglos XIX y XX

La decadencia del Imperio Otomano, decadencia económica y militar (y la pérdida de sus territorios en Europa), fue un largo proceso que se prolongó desde el siglo XVII en adelante [75]. Por esta razón no afectó inmediatamente a la población judía. Sólo en la segunda mitad del siglo XVIII se distinguen los signos de la crisis también en las principales comunidades judías. Así, por ejemplo, las tres grandes comunidades —Estambul, Salónica y Esmirna— contrajeron graves deudas a partir de esta época. Como resultado de la crisis las comunidades se vieron obligadas a subir los impuestos que recogían de sus miembros, lo que originó conflictividad social.

En las comunidades judías, la decadencia económica estuvo acompañada por la intensificación de las tensiones sociales, tanto con respecto al exterior como en el interior. En el siglo XIX se puede distinguir en las ciudades de Turquía y de los Balcanes una confrontación cada vez más grave entre judíos y cristianos (griegos y armenios), en primer lugar, a causa de la fuerte competencia económica y, a continuación, por motivos religiosos. Las comunidades cristianas, que por ley estaban en una situación jurídica similar a la de los judíos por su condición de *dimmíes* (no musulmanes), se fueron fortaleciendo como consecuencia de la decadencia del imperio, la penetración de las potencias europeas y

[75] *Vid.* B. Lewis, *op. cit., supra,* nota 27.

las revueltas nacionalistas de los pueblos de los Balcanes, en especial los griegos. En efecto, en el año 1830 una parte importante del territorio de Grecia logró la independencia. Salónica y Macedonia permanecieron bajo dominio otomano hasta poco antes de la Primera Guerra Mundial (1912).

Esta nueva situación hizo que los cristianos, con el apoyo de las potencias europeas y sus representantes diplomáticos en el imperio, empezaran a ocupar puestos claves en la economía y en la política, e incluso que empezaran a organizarse desde el punto de vista nacional y religioso. Por el contrario, los judíos progresivamente fueron desplazados en el terreno económico, y todas estas tensiones se materializaron también en persecuciones y acusaciones de crímenes rituales (*'ălilot-dan*), que se multiplicaron en el siglo XIX. A lo largo de ese siglo hubo numerosas acusaciones de este tipo por toda Turquía y las islas del Egeo. La más famosa de ellas fue la de Damasco en el año 1840. Fue precisamente el gobierno otomano el que intentó proteger a sus súbditos judíos, aunque no siempre con éxito [76].

En la misma época (a finales del siglo XVIII) también se aprecian dentro de la sociedad judía signos de crisis interna. Las diferencias de clase se hicieron más grandes, lo que condujo al recrudecimiento de la tensión social y al agravamiento de las luchas entre clases en las grandes comunidades. La crisis económica creó un gran aumento del proletariado más pobre. Éstos, que en su gran mayoría pertenecían a los diferentes gremios, se rebelaron contra las antiguas instituciones establecidas, que estaban formadas por los ricos y los rabinos que eran apoyados por ellos, y exigieron una representación en la dirección de las comunidades, que hasta entonces estaba en manos de los miembros de las familias ricas y nobles y que pasaba por herencia de generación a generación. El conflicto fue la causa del declive de la antigua dirección y la crisis económica originó, asimismo, la disminución de las rentas de los rabinos y la decadencia de la vida espiritual [77].

Los centros judíos más importantes del imperio en los siglos XIX y XX continuaron siendo Estambul, Salónica y Esmirna, aunque se produjeron en ellos cambios demográficos. A partir del último cuarto del siglo XIX se produjo un enorme crecimiento del número de los judíos en Sa-

[76] J. Barnai, nota 44.
[77] J. Barnai, nota 59.

lónica, que llegó a contar con unos 75.000 judíos (frente a los cerca de 50.000 judíos en Estambul y los 20.000 de Esmirna). Este crecimiento tiene su causa en la revuelta griega, que forzó la emigración de muchos de los judíos de los Balcanes hacia Salónica, que seguía siendo otomana, y también a causa del desarrollo económico que se produjo en Macedonia como tierra de paso entre Europa y el Imperio Otomano. Y así, aunque en las ciudades de Turquía continuó la decadencia económica de los judíos como la del conjunto de la sociedad, en Salónica ésta fue una época de gran prosperidad después de la crisis que tuvo lugar a principios del siglo por la liquidación del ejército de los jenízaros en el año 1826 y, a consecuencia de ello, por la decadencia de la industria textil de la ciudad que fabricaba los uniformes del mismo. Después de la revuelta griega, en Macedonia se desarrolló el cultivo del tabaco, y con él la industria tabaquera dedicada a la exportación. Los judíos representaron un papel importante en el desarrollo de esta actividad, y miles de ellos se emplearon en ella [78].

Otro campo en el que los judíos desempeñaron un importante papel en Salónica fue el puerto. Muchos miles de judíos trabajaban en los diferentes oficios relacionados con él, empezando por la estiba y siguiendo por el corretaje de aduana y por la actividad de pequeños armadores, hasta tal punto que en sábado el puerto estaba paralizado. El gran número de los judíos de Salónica y su sólida situación económica en esta época hicieron que la ciudad fuera conocida como la «Jerusalén de los Balcanes». En las ciudades de Turquía los judíos siguieron trabajando, como antes, en muchos oficios y en los diferentes campos relacionados con el comercio, aunque, a causa de la decadencia económica general, bajó el grado de intensidad de su actividad y sus ingresos eran mucho más reducidos.

Un viajero judío de Viena, Ludwig August Frankl, enumera las profesiones de los judíos de Estambul en el año 1856 de la siguiente manera:

> La mayoría de ellos se dedican a diferentes oficios artesanales: albañiles, 100; vidrieros, 150; herreros, 400; hojalateros, 1.000; propietarios de fábricas de vidrio, 2; fabricantes de espejos, 150; tejedores de algodón, 2; tren-

[78] J. Barnai, «Ha-yĕhudim ba-'imperiah ha-'otmanit» («Los judíos en el Imperio Otomano»), en S. Ettinger (ed.), *Toldot ha-yĕhudim bĕ-'arṣot ha-Islam (Historia de los judíos en los países musulmanes)*, II, Jerusalén, 1986, pp. 210-220.

> zadores de cordones de seda, 100; fabricantes de hilo de plata y oro, 500; tintoreros, 180; zapateros, 100; sastres, 500; peleteros, 100; bordadores de oro y plata, 560; orfebres, 150; pulidores de piedras preciosas, 1; engarzadores de rubíes y esmeraldas, 200. Pescadores, 900; propietarios de casas de comida, 100; reposteros, 550; confiteros, 100; destiladores de aguardiente, 200; cortadores de tabaco, 50; armeros, 100; fabricantes de pesos y medidas, 300; peritos, 1; encuadernadores, 1.000; escribas, 20; médicos 500; cirujanos, 40; barberos, 700; boticarios, 50; músicos, 500; equilibristas, 10 [79].

A partir de finales del siglo XIX y fundamentalmente en el siglo XX se puede apreciar un progresivo aumento de los judíos que emigraban desde Turquía a Europa, América del Norte y del Sur y Palestina.

En el siglo XIX, en el Imperio Otomano son emprendidas reformas por iniciativa de círculos reformistas desde sectores del gobierno y del ejército, aunque principalmente como consecuencia de la penetración de las potencias europeas en un imperio que se estaba desmoronando y que era llamado «el hombre enfermo del Bósforo». Estas reformas, conocidas con el nombre del *Tanzimat* y que cuya finalidad era volver a levantar al decadente Imperio Otomano, encontraron a las comunidades judías sumidas en una profunda crisis económica y social [80].

Presionando para que se llevaran a cabo reformas en la administración, en el gobierno y en el estatus de los habitantes no musulmanes, las potencias europeas intentaron aplicar en Turquía los principios de gobierno que se implantaron en Europa como consecuencia de la Revolución Francesa, aunque en igual medida querían favorecer a sus protegidos, los numerosos cristianos que estaban bajo dominio otomano. A causa de esto, también los judíos lograron privilegios civiles y una mejora de su estatus a remolque de los cristianos.

La ejecución de las reformas fue un proceso largo, que se prolongó durante todo el siglo XIX. En lo fundamental, las reformas fueron definidas en dos decretos: el primero del año 1839 (el *Ḥaṭṭ-i Šerif* del *Gül-*

[79] L. A. Frankl, *Yĕrušalayimah,* Viena, 1858, p. 42. [El autor utiliza en el original de este artículo la versión hebrea que se hizo de la obra de Frankl *Nach Jerusalem! Reise in Griechenland, Kleinasien, Syrien, Palästina, von Ludwig August Frankl. Ins Ebraische übersetzt von M. E. Stern,* Viena, 1860, p. 43. El texto, sin embargo, es bastante confuso y omite una parte de la lista de oficios. He corregido, pues, la cita a partir de la edición original alemana (Leipzig, 1958) y de la traducción inglesa (Londres, 1859). *(N. del T.)*]

[80] Lewis (*vid.* nota 75); R. H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876,* Princeton, 1963; M. Ma'oz, *Ottoman Reforms in Syria and Palestine,* Oxford, 1968.

Khane, el «rescripto de la Cámara Rosa») y el segundo del año 1856 (el *Ḥaṭṭ-i Ḥümayum,* el «rescripto imperial»). Estos decretos anularon la secular tradición de discriminación de los dimmíes frente a los musulmanes. Aunque era una legislación para poner en práctica, las discriminaciones no desaparecieron de inmediato.

En los años treinta, con el inicio de las reformas, comenzaron las autoridades otomanas a intervenir para renovar la organización de los colectivos no musulmanes. La cuestión surgió, por un lado, de la ingerencia europea y, por el otro, del deseo de seguir vigilando lo que se hacía realmente en las iglesias cristianas en una época de mayor libertad para sus miembros. El *millet,* que era una colectividad religiosa, logró en esta época una mayor institucionalización, aunque ya existía anteriormente. Todas las iglesias fueron organizadas como *millets,* teniendo cada una una dirección central en Estambul con la protección del gobierno.

Desde el comienzo, éstas y otras reformas se destinaron a los cristianos, puesto que la minoría judía no molestaba en absoluto a las autoridades otomanas. Sin embargo, los judíos, que hasta entonces estaban organizados —como se ha dicho anteriormente— en comunidades separadas, autónomas, pidieron equipararse a los cristianos, y recibieron un estatus legal similar como *millet.* Y así, entre otras cosas, el gobierno nombró de manera oficial *(birat)* a los rabinos principales y les dio el título de *ḥaḳam baši* (jefe de los rabinos) —primero en Estambul (1835) y después en las capitales y en las provincias—. En los años cuarenta se otorgó al *ḥaḳam baši* de Estambul la autoridad para aconsejar al gobierno central otomano en el nombramiento de los rabinos principales de las ciudades de provincias, y así, de hecho, se le nombraba para estar a la cabeza del *millet* judío en todo el Imperio Otomano [81].

Como sucedía en el caso de los cristianos (y de acuerdo con una petición de los judíos), en el año 1864 el *millet* judío recibió una constitución (el *Hakham Khane*), que disponía la manera de elegir las instituciones de la dirección central de la comunidad en la capital. Un análisis sobre el grado de realización de estas decisiones muestra que no siempre se cumplieron y que muchas veces quedaron sólo sobre el papel. Así, por ejemplo, en Estambul y en las comunidades de provincias, el *ḥaḳam baši* no fue nombrado con autorización del sultán a partir de la

[81] *Vid.* nota 62.

mitad de la década de los cincuenta del siglo XIX. De hecho, la aspiración de los judíos de adherirse a las reformas y de equipararse a los cristianos fue la causa, de manera paradójica, de que se perdiera parte de su autonomía para elegir sus instituciones sin ingerencia de las autoridades.

A pesar de las reformas, la incorporación de los judíos a la sociedad otomana en la segunda mitad del siglo XIX fue lenta y muy superficial. En verdad, pocos judíos penetraron en su interior, en la estructura del gobierno y la burocracia otomana; unos pocos judíos empezaron a tener una función como representantes en los consejos de las ciudades y en cuerpos complementarios, e incluso colaboraron en las células de los jóvenes otomanos y de los jóvenes turcos, que en el año 1908 hicieron estallar la revolución y provocaron el derrocamiento del sultán.

En la época de la Primera Guerra Mundial, Salónica, la comunidad judía más grande del Imperio Otomano, pasó del secular dominio otomano a dominio griego. Turquía se proclamó Estado nacional con sus fronteras actuales y los judíos de Turquía se convirtieron, por ley, en una minoría con igualdad de derechos civiles, aunque de hecho estaban separados de la sociedad turca.

Después de la Primera Guerra Mundial se originó un gran trasvase de población entre Turquía y Grecia. Cientos de miles de griegos se pasaron a Grecia y, de igual manera, gran número de musulmanes (entre ellos los seguidores del sabateísmo —los *Dönme*—) se pasaron a Turquía. La mayoría de los judíos de Salónica se quedaron en Grecia, aunque una parte de ellos emigró a diferentes países y también a Palestina. Un amargo final castigó a los que se quedaron: durante la Segunda Guerra Mundial, los judíos de Salónica y de las otras comunidades de Grecia y del Egeo fueron transportados a los campos de concentración nazis y allí fueron exterminados.

Desde el momento en que se asentaron los expulsados de Sefarad en el Imperio Otomano se aprecia la integración de los judíos en la vida económica y en la vida ciudadana. Aunque los judíos, cristianos y musulmanes por regla general vivían en barrios o en calles separadas, esto no se hizo porque estuvieran forzados por alguna ley, y a veces también hubo calles y barrios mixtos.

Los diferentes grupos religiosos llevaban una existencia cerrada en su vida social y religiosa, aunque no sería exacto decir que no se produjeron encuentros e influencias entre las diferentes sociedades. De hecho,

judíos, cristianos y musulmanes se encontraban diaria y continuamente en los lugares de trabajo y de actividad comercial, y durante muchas horas trabajaban y se entretenían juntos, y bebían café en grupo en las cafeterías. Las mujeres, por el contrario, se quedaban en su gran mayoría en la casa y las pocas que trabajaban en los puestos de los mercados evitaban entrar en contacto con la sociedad circundante. En los gremios, que en parte eran mixtos, en las casas de comercio, donde se producían numerosas asociaciones, y en las relaciones de compradores y vendedores se crearon contactos personales y culturales. No pocos judíos hablaban turco, griego o árabe y algunas palabras de estas lenguas penetraron en el ladino, la lengua hablada por los judíos sefardíes y sus descendientes. Otras influencias se distinguen en la música popular, los instrumentos musicales y en la danza. Por tanto, es posible decir que junto a la separación existente en lo referente a la religión y a la familia, en la vida diaria se produjo una apertura gracias a las relaciones y a los encuentros entre los diferentes colectivos.

Los procesos de modernización en el Imperio Otomano estuvieron relacionados con la penetración occidental en esta región, penetración que, como se ha dicho, alcanzó su punto álgido en el siglo XIX. La penetración política trajo como consecuencia también influencias culturales. Unido a esto, se produjeron en el imperio procesos internos (en parte también por influencia occidental), que en cierta manera influyeron en la sociedad otomana para que se intentara salvar al decadente imperio. Por estas dos vías, la influencia exterior y los cambios internos, se llevó a cabo la modernización en el Imperio Otomano.

Procesos similares afectaron a la sociedad judía [82], aunque hay que añadir a ellos otras causas, que trajeron consigo cambios en la educación, en la instrucción y en las formas de vida: los judíos de Europa empezaron a mostrar interés por los judíos de los países musulmanes, como resultado de las ideas de la *Haśkalah* y de la emancipación. El deseo de «reformar» a los judíos y de conseguir que se convirtieran en «ciudadanos útiles» para sus países, hizo que los círculos ilustrados judíos de Europa intentaran aplicar estas ideas a los judíos de Europa oriental y también en los judíos del oriente musulmán. A este cauce de influencia hay que añadir también el fuerte deseo de un grupo, redu-

[82] Sobre los procesos de modernización, *vid.* J. Barnay (nota 41, pp. 238-267) y A. Rodrigue (citado en la misma nota).

cido y muy definido entre los judíos del Imperio Otomano, de traer la *Haśkalah* a sus comunidades. Los miembros de este grupo, muchos de los cuales eran «francos» o descendientes de francos (es decir, judíos de origen portugués que vinieron de Livorno a mediados del siglo XVII, y se asentaron en las ciudades de Turquía, los Balcanes y de Oriente), aunque también había otros, fueron «los mensajeros de la *Haśkalah*» en el Imperio Otomano.

Cuando penetraron los brotes de la *Haśkalah* y de la modernización en el Imperio Otomano, éste estaba sumergido, como se ha dicho, en una grave crisis, y también en las comunidades judías había discrepancias sociales y económicas y una gran separación entre la sociedad y sus dirigentes. Existía, en especial, una fuerte confrontación entre los trabajadores pobres, miembros de los gremios, y la clase de los ricos y la institución rabínica. El año decisivo en la implicación de los judíos de Europa en lo que sucedía dentro de los judíos de Turquía es el año 1840. En aquel año se produjo la acusación de Damasco, que fue la causa directa de la intervención masiva de los judíos de Europa. No obstante, la experiencia de ayudar a sus hermanos en el período en que ocurrieron estos hechos condujo a los judíos de Europa a una intervención mayor —introducción de las ideas avanzadas, construcción de sinagogas modernas e instituciones médicas.

A principios del siglo XIX empezó a haber en los países del Imperio Otomano misiones cristianas, y entre sus actividades estaba la construcción de escuelas, hospitales e instituciones de caridad. De esta manera se construyeron escuelas modernas en las ciudades de Turquía, principalmente por los italianos. Las escuelas atrajeron también a no pocos niños judíos, y de esta manera se incitó a las comunidades judías a crear sus propias instituciones educativas modernas. Esta actividad, que tuvo lugar principalmente a partir de la década de los treinta del siglo XIX, alcanzó su punto más alto con la fundación de la organización denominada Alliance Israelite Universelle en París, el año 1860. Esta organización, que se fundó como consecuencia de la emancipación y que estaba orientada por las ideas de la *Haśkalah,* se puso como objetivo ayudar a los judíos a incorporarse a la sociedad circundante y para que se convirtieran en ciudadanos útiles y productivos en sus países. Consideraba que su misión principal era la ayuda a los judíos de Oriente, y en la segunda mitad del siglo XIX se creó una red de cientos de escuelas judías modernas en los países islámicos, incluido el Imperio Otomano. Una ge-

neración completa de jóvenes fue educada en estas escuelas y muchos de ellos alcanzaron en su día, a finales del siglo XIX, puestos claves en la dirección de sus comunidades.

La segunda mitad del siglo XIX se presenta, por tanto, bajo el signo de los procesos de modernización en el judaísmo del Imperio Otomano. En la dirección de las comunidades se produjeron importantes cambios. Apareció una capa superior nueva, más laica y diferente en su esencia de la que hubo durante los dos siglos anteriores.

También cambió totalmente el carácter de la literatura: de una literatura religiosa se pasó a una literatura profana. Las creaciones literarias clásicas de los escritores europeos fueron traducidas al ladino y publicadas en esa lengua. El mismo ladino, que durante cientos de años fue fundamentalmente una lengua hablada y sólo en muy pocas ocasiones escrita, en el siglo XIX se convirtió en una lengua impresa y desplazó al hebreo rabínico [83].

En el judaísmo europeo, como consecuencia de la apertura del gueto y de la emancipación se produjo, como es sabido, una dura lucha entre los ilustrados y reformistas y los ortodoxos. La lucha se amplió y abarcó dos concepciones del mundo y formas de vida diametralmente opuestas. En las comunidades del Imperio Otomano estallaron luchas similares entre los renovadores y los conservadores, entre los que apoyaban la creación de escuelas e instituciones modernas y los cambios de las formas de organización de las comunidades, y aquellos que formaban las antiguas instituciones establecidas, los rabinos y los dirigentes. Sin embargo, las luchas fueron aquí bastante moderadas. En algunas comunidades grandes, por ejemplo, en Estambul, Esmirna y Salónica, ciertamente hubo rabinos que se opusieron a la creación de escuelas e instituciones modernas, pero fueron rechazados y los vientos se calmaron con bastante rapidez, sin que apareciera un movimiento ortodoxo de oposición. Parece ser que la causa principal de la diferencia en el grado de las luchas y en sus resultados reside en la diferente concepción de la *Haśkalah* en las comunidades del imperio frente a la que había en Europa.

En Europa, la *Haśkalah* no era sólo una «adquisición del conocimiento», sino un movimiento que levantaba como bandera la ideología

[83] J. Barnai (*vid.* nota 41), pp. 280-289.

que se desprendía de la Ilustración General, incluido el abandono de la religión y la integración en el mundo laico no judío. No así en las comunidades del Imperio Otomano, donde el sentido de la *Haśkalah* era fundamentalmlente sólo «adquisición de conocimiento», y por eso la mayoría de los rabinos y de los miembros del *establishment* no tuvieron base para oponerse a sus ideas.

Los procesos de modernización y el desarrollo de una nueva generación de jóvenes ilustrados, por un lado, y la crisis política y económica que continuaba en Turquía y en los Balcanes, por el otro, tuvieron como consecuencia que emigraron muchos de ellos. La parte fundamental de la emigración fue hacia América del Norte y del Sur, Europa occidental (Francia) y Egipto, países donde se fundaron comunidades sefardíes de origen otomano. Sin embargo, hubo entre estos jóvenes también no pocos grupos que fueron atraídos por el movimiento judío-sionista, a pesar de la oposición y el recelo del gobierno otomano y turco, como consecuencia de la experiencia tenida con la liberación de los griegos y las revueltas de los armenios [84].

[84] E. Benbassa, *Un Grand Rabbin Shepharade en Politique, 1892-1923,* París, 1990. Del mismo autor, «Zionism in the Ottoman Empire at the End of the 19th and the Beginning of the 20th Century», *Studies in Zionism,* vol. 11 (1990), pp. 127-140, y «'Itonim bĕ-Qušṭa u-bĕ-Saloniqi bĕ-šerut ha-ṣionut» («Periódicos en Constantinopla y Salónica al servicio del sionismo»), *Qešer,* 4 (1988), pp. 11-21.

LA COMUNIDAD JUDÍA DE SALÓNICA (1430-1943) [1]

Salónica es una ciudad portuaria de Macedonia (la actual Grecia) que fue fundada en la época helenística y donde ya vivían judíos en época del dominio romano. En el período bizantino Salónica era una ciudad grande e importante que contaba con una población de varias decenas de miles de habitantes y quizás incluso más, y había en ella una comunidad judía de varios cientos de almas. Según el testimonio del conocido viajero judío del siglo XII, Benjamín de Tudela, los judíos de la ciudad se dedicaban a las tareas textiles [2]. A finales del período bizantino disminuyó su población total y la judía en particular. La ciudad fue conquistada por los otomanos en el año 1430, en el marco de sus conquistas en los Balcanes. En este período, la ciudad sufrió las consecuencias de las continuas guerras, pasó de una mano a otra, y durante un cierto tiempo estuvo incluso en poder de Venecia. En la época bizantina, así como en la época otomana, Salónica no fue sólo una ciudad portuaria de carácter internacional, sino también un centro del comercio terrestre, tanto local como internacional.

Después de que fuera conquistada por los otomanos fue repoblada con habitantes musulmanes, lo que originó cambios drásticos en la estructura demográfica y social de la ciudad, que se transformó en una ciudad musulmana. Como en todas las ciudades del Imperio Otomano, su población era variada y había en ella una población cristiana considerable y también judíos. La ciudad gozó de una situación importante

[1] Traducción del original hebreo por José Ramón Ayaso Martínez, Universidad de Granada.

[2] S. Bowman, *The Jews of Byzantium*, Alabama, 1985, pp. 67-73.

dentro del conjunto de las ciudades otomanas y sus rentas eran entregadas directamente al sultán o a sus representantes. En la ciudad se crearon barrios especiales para musulmanes, cristianos y judíos, aunque no siempre se guardó una separación absoluta entre ellos.

En el año 1453 los otomanos conquistaron Constantinopla, la capital del Imperio Otomano, que se transformó en su capital con el nombre de Estambul. De esta manera se puso fin a los mil años del imperio bizantino. Para construir Estambul y para repoblarla con una población leal, los otomanos deportaron a musulmanes y a judíos, fundamentalmente de Asia Menor y de los países balcánicos que estaban bajo su poder. Esta deportación es conocida con el nombre de *sürgün* (que en turco significa «deportación»). Los judíos de Salónica estaban también entre los que fueron deportados a Estambul en esta época, y la comunidad judía romaniota que había en la ciudad fue trasladada en su gran mayoría a la nueva capital. Según las recientes investigaciones, en Salónica no quedó ninguna comunidad judía en la segunda mitad del siglo XV como consecuencia de esta deportación. Hacia la última década de ese siglo, alrededor del año 1490, fue fundada primeramente una pequeña comunidad askenazí formada por judíos procedentes de Europa septentrional, e inmediatamente después de esto empezaron a llegar los expulsados de Sefarad y Portugal y a fundar sus comunidades [3].

Con la llegada de los expulsados de la Península Ibérica en oleadas sucesivas se produjeron cambios importantes y significativos en la comunidad judía de Salónica. En un corto período de tiempo la comunidad creció hasta llegar a varios miles de almas a principios del siglo XVI. Hay investigadores que opinan que ya entonces Salónica era una ciudad de mayoría judía [4]. Es cierto que en Estambul había una comunidad judía mayor, pero también el número total de sus habitantes era muy alto. La causa principal para que muchos de los expulsados de Sefarad emigraran a Salónica es de tipo ecónomico; es decir, porque era una ciudad portuaria y estaba situada en un importante punto de comunicaciones tanto con respecto a Europa septentrional como a la oriental y occidental. Como consecuencia del hecho de que los judíos llegaran en gran

[3] J. Hacker, *Ha-ḥebrah ha-yĕhudit bĕ-Saloniqi wĕ-'ágafeyha ba-me'ot ha-XV wĕ-ha-XVI (La sociedad judía en Salónica y sus divisiones en los siglos XV y XVI)*, tesis doctoral, Universidad Hebrea de Jerusalén, 1979, pp. 60-61.

[4] J. Hacker, *op. cit.*, pp. 61 y ss.

número a una ciudad no desarrollada y poco poblada, ellos se convirtieron en un factor de primera importancia desde el punto de vista económico y social. Hay que señalar que la emigración de los expulsados de la Península Ibérica hacia Salónica fue un proceso largo y continuado. Junto a las oleadas de los judíos sefardíes que se produjeron en los años inmediatamente posteriores a la expulsión, los expulsados continuaron llegando a la ciudad en los años siguientes por otros caminos, pasando antes por Italia, el norte de África y el resto de las ciudades del Imperio Otomano. Asimismo, llegaron a Salónica, a lo largo del siglo XVI, los marranos de Portugal, quienes se habían quedado allí en la época de la expulsión. Este nuevo proceso migratorio tuvo lugar principalmente a partir de 1536, año en el que se inició su actividad la inquisición en Portugal.

La comunidad judía de Salónica, que se había creado a partir de varias oleadas migratorias, era pluralista y activa. Se puede apreciar la particularidad de la comunidad de Salónica frente a otras comunidades del Imperio Otomano. La comunidad era en gran medida autónoma, con sus instituciones propias, y tenía una fuerza política y económica mucho mayor que las otras comunidades del Imperio Otomano y del mundo judío de entonces. En el siglo XVI, la base de la organización comunitaria en la ciudad era el *qahal;* es decir, los individuos se organizaban según sus lugares de procedencia *(Landmannschaft).* Éste era también el modo de organización en el resto de las comunidades del Imperio Otomano en los siglos XV y XVI. En Salónica tomaron esta manera de organización de Estambul, que, tras su conquista por los otomanos y la deportación hacia ella de los judíos romaniotas *(sürgün),* se había organizado con el sistema de *qĕhalim* según la procedencia por iniciativa de las autoridades otomanas. En Salónica, el sistema de organización del *qahal,* y su fuerza política y social, se desarrolló más que en el resto de las comunidades del Imperio Otomano. En el siglo XVI había en la ciudad más de treinta *qĕhalim* que habían alcanzado un nivel de organización tan grande que una fuente de la época decía: «En Salónica cada uno de los *qĕhalim* es como una ciudad en sí misma» [5]. Es decir, en la ciudad el poder organizativo estaba realmente en manos del *qahal,* y no en manos de suprainstituciones comunes a todos los judíos de la ciudad. Esta forma de organización en unidades reducidas era tanto hacia el interior —los

[5] R. Yosef ben David ibn Leḇ, *Šĕ'elot u-tĕšuḇot,* II, 72, Estambul, 1571.

judíos—, como hacia el exterior —el gobierno otomano—. Así, cada *qahal* estaba inscrito en los registros del gobierno como una unidad independiente para la recaudación de impuestos. Este sistema sobresalió de manera especial en Salónica, puesto que los judíos habían llegado a una ciudad en la que casi no vivían judíos en el momento de su llegada y pudieron crear sus formas de organización y sus órganos de dirección según las costumbres que habían traído de la Península Ibérica. Lo que no ocurrió en otras ciudades del Imperio Otomano, en las que los expulsados encontraron judíos ya instalados en ellas: romaniotas en Turquía y en los Balcanes, arabizados en Oriente Medio y magrebíes y bereberes en el norte de África.

La pertenencia del individuo al *qahal* se basaba en dos criterios: *a*) una inscripción en los registros de los que pagaban los impuestos al gobierno; *b*) la pertenencia a la sinagoga del *qahal*. El grado de autonomía del *qahal* en Salónica era mayor que el del resto de las comunidades del Imperio Otomano. Así, por ejemplo, en Salónica se prohibía al individuo pasar de un *qahal* a otro, como fue habitual en Estambul y en el resto de las comunidades. Cada *qahal* tenía su tribunal y su propia dirección. En el siglo XVI no había en Salónica una dirección central para todos los judíos de la ciudad. Esta gran división provocó a mediados del siglo XVI una grave crisis organizativa y social en la ciudad. Los desacuerdos entre los *qĕhalim* en lo concerniente a la recaudación de los impuestos, los problemas económicos y sociales, y las disputas sobre temas halákicos entre los rabinos de los *qĕhalim* originaron conflictos múltiples. En la comunidad había disparidad en diferentes temas: en las disposiciones legales sobre la vivienda (alquiler, arrendamiento), en la instrucción respecto a las normas de pureza, etcétera, y cada *qahal* se comportaba de una manera distinta, lo que imposibilitó el funcionamiento normal y ordenado de la vida de la comunidad. Como consecuencia de todo esto, en la segunda mitad del siglo XVI se creó, si bien no de forma institucionalizada, una dirección espiritual en la que estaban los rabinos de los *qĕhalim* y una dirección comunitaria. En algunas ocasiones se reunieron en ellas los rabinos y los jefes de los *qĕhalim* para juzgar, para disponer normas y para adoptar decisiones mayoritarias sobre los problemas comunes a todos los judíos de la ciudad que surgían de continuo. Sin embargo, hay que esperar hasta principios del siglo XVII para que se institucionalice una dirección central para toda la comunidad de Salónica. Se creó un rabi-

nato principal de la ciudad y, así, nuevos planteamientos para los asuntos de la colectividad [6].

En el siglo XVI la comunidad de Salónica se convirtió en un importante centro espiritual judío y compitió con Estambul y con Safed. Los líderes de los rabinos de Salónica no consideraron necesario someterse a la autoridad espiritual de los rabinos de otras ciudades y dirigieron su comunidad apoyados en su posición de fuerza espiritual y social; así, por ejemplo, uno de los más importantes rabinos de Salónica en el siglo XVI, R. Šĕmu'el de Medina (más conocido como *RaŠDaM*) comparaba su comunidad con las comunidades de Palestina [7]. Entre los muchos rabinos de la ciudad en este siglo destaca R. Yosef Ṭaiṭaṣaq, quien fue un gran filósofo, cabalista, exegeta y especialista en casuística halákica y fue considerado el gran sabio de la ciudad [8].

En el siglo XVI Salónica y su comunidad judía adquirieron un renombre similar a Safed, por dos motivos: el centro espiritual que había en ella y la industria de paños que fue creada por los expulsados de la Península Ibérica [9]. La situación geográfica de la ciudad favoreció que ésta alcanzara esa sólida posición económica. Las materias primas para la industria textil —fundamentalmente la lana de oveja y la piel de cabra— se encontraban en el *hinterland* de Macedonia. En esta industria trabajaban miles de judíos de la ciudad, hombres, mujeres y niños, que fabricaban principalmente paños de lana y vestidos para los nativos y también vestidos y diferentes artículos textiles para el ejército otomano. La comunidad se apoyó en gran medida en esta industria, y cuando ésta

[6] J. Hacker, *op. cit.*, pp. 221 y ss.

[7] L. Bornstein, *Mifteaḥ lĕ-šĕ'elot u-tĕšuḇot R. Šĕmu'el de Medina*, Ramat Gan, 1979.

[8] G. Scholem, «Ha-"maggid" šel Yosef Ṭaitasaq wĕ-ha-giluyim ha-meyuḥasim lo» («El *Maggid* de R. Yosef Ṭaiṭaṣaq y las revelaciones atribuidas a él»), *Sefunot*, XI (1971-1978), pp. 67-112; S. Shalem, «Ha-metodah ha-paršinit šel R. Yosef Ṭaiṭaṣaq wĕ-ḥugo, mahutah wĕ-derek ḥáqiratah» «El método exegético de R. Yosef Ṭaiṭaṣaq y su círculo: su naturaleza y forma de investigación»), *ibid.*, pp. 113-132; M. Benayahu, «'Igeret ha-sofer R. 'Abraham Ḥasan mi-Saloniqi šĕ-niślĕḥah 'al 'Eliyahu Mizraḥi wĕ-R. Yose Ṭaiṭaṣaq» («La carta que envió el escriba R. Abraham Ḥasan de Salónica a R. Eliahu Mizraḥi y a R. Yosef Ṭaiṭaṣaq»), *ibid.*, pp. 187-220; J. B. Sermoneta, «Ha-sifrut ha-skolastít bĕ-sefer "Porat Yosef" lĕ-R. Yosef Ṭaiṭaṣaq» («La literatura escolástica en el *Porat Yosef* de R. Yosef Ṭaiṭaṣaq»), *ibid.*, pp. 133-186; M. Benayahu, «R. Yosef Ṭaiṭaṣaq mi-Saloniqi- ro'š golat Sĕfarad» («R. Yosef Ṭaiṭaṣaq de Salónica, jefe de la diáspora sefardí»), en Z. Ankori (ed.), *Me-'az wĕ-'ad 'attah (Entonces y ahora)*, Tel Aviv, 1984, pp. 21-34.

[9] S. Avitsur, «Lĕ-toldot ta'ăśiyat 'ărigey ha-ṣemer bĕ-Saloniqi» («Sobre la industria de paños de lana en Salónica»), *Sefunot*, XII (1971-1978), pp. 145-168.

floreció, la situación de los judíos de la ciudad mejoró. Cuando la industria de paños estuvo en dificultades, como sucedió a partir de finales del siglo XVI, esto afectó negativamente a la situación de los judíos de la ciudad.

Una concentración tan grande de judíos y su especial contribución a la economía y al ejército otomanos, hizo que éstos en el siglo XVI lograran de las autoridades la concesión de algunos privilegios. De esta manera, su situación fue mejor que la que en general gozaban los dimmíes (los no musulmanes) en el Imperio Otomano. Por otro lado, cuando desapareció la razón para la existencia de los privilegios, cuando la comunidad estuvo en dificultades económicas y no pudo proporcionar al gobierno los ingresos esperados de ella, los judíos de la ciudad padecieron una situación difícil. La aportación principal era lo que se denomina en las fuentes judías los «vestidos del rey» [10]. Las autoridades otomanas y la comunidad judía de la ciudad acordaban las cantidades totales de paños y vestidos que se debían suministrar al ejército otomano, parte de los cuales servían como sustituto del pago de los impuestos anuales de la comunidad al gobierno. Esta exención de impuestos y la entrega de paños a cambio se puso por escrito en el documento legal denominado *Müsellimlik* [11], que se remonta a tiempos del sultán Süleyman el Magnífico (1520-1566), cuando visitó Salónica en el año 1537. Este orden de cosas continuó durante siglos hasta la disolución del ejército de los jenízaros, el ejército otomano de élite, en el año 1826. Sin embargo, a partir de finales del siglo XVI se produjeron de vez en cuando dificultades, bien en el suministro de los vestidos, bien en las cantidades que estaba dispuesto el gobierno otomano a considerar como exención de impuestos sobre la comunidad de la ciudad. Los conflictos se produjeron a causa de la decadencia económica y política que castigó al Imperio Otomano a partir de finales del siglo XVI y que también afectó gravemente a las comunidades judías que había en él. Ya en el año 1566 se envió una legación de parte de los judíos de Salónica a

[10] A. Shochat, «"Bigĕdey ha-melek̲" bĕ-Saloniqi» («Los "vestidos del Rey" en Salónica»), *Sefunot,* XII (1971-1978), pp. 169-188, y del mismo autor, «'Inyaney missim wĕ-hanĕhagot ṣibbur bĕ-qĕhilot Yawan bĕ-me'ah ha-16» («Las cuestiones tributarias y los asuntos públicos en las comunidades de Grecia en el siglo XVI»), *Sefunot,* XI (1971-1978), pp. 299-340.

[11] «*Müsellimlik,* ott. his. freedom from tax payment (recruits)». *Vid. New Redhouse Turkish-English Dictionary,* 11.ª ed., Estambul, 1990, p. 829. *(N. del T.)*

Estambul para lograr un nuevo acuerdo de impuestos y de suministro de vestidos y también para lograr un nuevo edicto de privilegios. A la cabeza de la delegación estaba uno de los más importantes rabinos y dirigentes de Salónica, R. Mošeh Almosnino, y ésta fue apoyada por los buenos servicios de Don Yosef Nasí, que estaba cercano a la corte del sultán [12].

Sin embargo, la crisis económica de la ciudad continuó y en el paso del siglo XVI al XVII abandonaron Salónica miles de judíos, muchos de los cuales emigraron a Estambul y a Esmirna, que empezó en esta época a desarrollarse [13]. Como consecuencia de esto, la comunidad de Salónica tuvo muchos problemas y los que se quedaron en ella se vieron obligados a cargar con la gravosa responsabilidad del suministro de vestidos al ejército, deudas e impuestos que también eran muy difíciles de satisfacer a causa de los que habían abandonado la ciudad. Debido a esto, a principios del siglo XVII, hubo intentos de restablecer a los judíos que habían emigrado. En estos intentos tomaron parte tanto las autoridades locales de Salónica, que estaban interesadas en que volvieran los judíos, como el gobierno central en Estambul y, por supuesto, también las comunidades judías implicadas. No obstante, las fuerzas económicas del mercado fueron más poderosas que cualquier ley o incluso que las órdenes del gobierno, y la mayoría de los judíos que abandonaron Salónica no volvieron a ella. Una legación de los judíos de Salónica a cuyo frente estaba R. Yĕhudah Qobo, uno de los rabinos de la ciudad, salió en el año 1637 hacia Estambul para negociar con el gobierno la reducción de los gravosos impuestos sobre Salónica y la vuelta de los judíos que la abandonaron [14]. La discusión con las autoridades centrales fue aguda y tensa, y las conversaciones fracasaron. Como consecuencia de esto, el jefe de la legación, R. Yĕhudah Qobo, fue ajusticiado (!), lo que originó una profunda conmoción en la comunidad de Salónica durante mucho tiempo.

[12] M. Ṣ. Benaya, «Mošeh 'Almošnino wĕ-ha-hágirah ha-portugĕzit ha-gĕdolah lĕ-Saloniqi» («Mošeh Almosnino y la gran migración portuguesa a Salónica»), en Z. Ankori (ed.), *Mi-Lisbon lĕ-Saloniqi wĕ-Qusṭa' (De Lisboa a Salónica y Constantinopla)*, Tel Aviv, 1988, pp. 95-120.

[13] J. Barnai, «Re'šit ha-qĕhilah ha-yĕhudit bĕ-'Izmir ba-tĕqufah ha-'otmanit» («El inicio de la comunidad judía en Esmirna en la época otomana»), *Peamim*, XII (1982), pp. 54-55; D. Goffman, *Izmir and the Levantine World, 1550-1650*, Seatle y Londres, 1990, pp. 72-92.

[14] A. Shochat, art. cit., pp. 179-182.

Si no hubo bastante con las crisis económicas y políticas que afectaron a la comunidad desde finales del siglo XVI en adelante, acaecieron además algunos desastres naturales, epidemias y principalmente incendios, que debilitaron enormemente a la comunidad. Son conocidos los grandes incendios de los años 1545 y 1620, pero los incendios continuaron durante los siglos XVII-XIX y causaron grandes pérdidas a la comunidad. Es especialmente famoso el último incendio del año 1917 [15].

A partir del siglo XVI se desarrollaron en la comunidad clases sociales según la situación económica, que a veces originaron graves confrontaciones y conflictos en los que estaban implicados también los rabinos de la ciudad. Es verdad que la base para la pertenencia a un *qahal* era igual para el pobre y para el rico, pero los ricos eran los que establecían las formas de organización y los que copaban los cargos de la dirección. Los rabinos de la ciudad, que habían logrado en efecto una posición respetable, pero que eran apoyados por los que tenían dinero, estaban por tanto —por regla general— con los ricos en las luchas contra la clase media y los pobres [16].

Ahora diremos unas palabras sobre algunas de las instituciones más importantes de la comunidad. La institución de la que estaban orgullosos los judíos de la ciudad y que existió durante varios siglos fue el gran *Talmud Torah* [17]. Ésta era la principal institución educativa de todos los niños y jóvenes de la comunidad y en este campo la ciudad no estaba tan dividida como en otros aspectos. El gran *Talmud Torah* era también el centro de la vida comunitaria y en él tenían lugar las reuniones de los diferentes cuerpos de la dirección de la ciudad. En él se instituían las decisiones de la ciudad, se decían las oraciones de penitencia en tiempo de epidemia. Esta institución existió desde el siglo XVI hasta el siglo XX.

Por supuesto, en la comunidad había también instituciones de caridad, como «la sociedad de visita a enfermos» *(Ḥebrat biqqur ḥolim)*, «la

[15] J. Hacker, *op. cit.*, pp. 179 y ss.; Y. S. Immanuel, «Tolēdot Yĕhudey Saloniqi» («Historia de los judíos de Salónica»), en Z. A. Recanati (ed.), *Zikron Saloniqi*, I, Tel Aviv, 1972, pp. 200-209.

[16] E. Bashan, «'Emĕdoteyhem šel ḥakamey Saloniqi ba-me'ot ha-XVI-XVIII bĕ-'immut 'al reqa' mišqalo šel mi'uṭ 'ăširim bĕ-hakra'ot ṣibburiot» («El estatus de los rabinos de Salónica en los siglos XVI-XVIII en relación a la influencia de los ricos en las decisiones comunitarias), *Mi-mizraḥ wĕ-mi-ma'ărab (Desde Oriente y Occidente)*, II (1980), pp. 27-52.

[17] A. S. Amarillio, «Hebrat talmud torah ha-gadol bĕ-Saloniqi» («El gran *Talmud Torah* en Salónica»), *Sefunot*, XIII (1971-1978), pp. 273-308.

caja de huérfanas» *(Qupat yĕtomot)*, etcétera [18]. Desde el momento en que fue fundada la comunidad existió en ella una imprenta, que publicó cientos de libros sobre todos los campos de la creación judía en hebreo y en ladino. A partir del siglo XIX se imprimieron en la ciudad también muchos periódicos judíos y literatura profana [19].

En lo concerniente a la organización y a la dirección, se produjeron cambios en la comunidad a principios del siglo XVII. La gran división de la comunidad perjudicó a los asuntos de gobierno de la comunidad, y después de un largo proceso, se decidió crear una dirección central. El rabinato principal de la ciudad estaba compuesto, como en las grandes comunidades del Imperio Otomano, por tres rabinos como solución de compromiso entre los grandes *qĕhalim*. Asimismo, fue formada una dirección central, cuyos integrantes representaban los centros de poder y los poderosos *qĕhalim* que había en la ciudad. En el siglo XVII la decadencia económica caracteriza la historia de la comunidad, lo que originó la decadencia de la vida espiritual y de la producción rabínica. Como en todo el mundo judío, también muchos judíos de Salónica fueron atraídos por el movimiento mesiánico sabataico. Šabbĕtay Ṣĕḇi la visitó en la década de los cincuenta del siglo XVII y cuando lo proclamaron mesías en 1665 al fin lo reconocieron como tal [20]. El acontecimiento que desencadenó dudas en los judíos de Salónica acerca del sabateísmo y que desató entre ellos una crisis social y religiosa durante mucho tiempo fue la conversión de numerosos seguidores de Šabbĕtay Ṣĕḇi al islam en 1683 y la creación por ellos de una secta conocida con el nombre de secta de los *Dönme* [21]. Los miembros de la secta de los *Dönme* exteriormente se comportaban como musulmanes, pero continuaban conservando un modo de vida sabataico con reminiscencias judías; y así fue desde el año 1683 hasta los intercambios de población entre Turquía y Grecia tras finalizar la Primera Guerra Mundial. Fue entonces cuando los miembros de la secta, que eran unos 15.000 (!), abandonaron Salónica y se trasladaron a Turquía;

[18] A. S. Amarillio, «Heḇrot ṣĕdaqah wĕ-ḥésed bĕ-Saloniqi» («Instituciones filantrópicas en Salónica»), *Sefunot*, XV (1971-1978), pp. 103-134.

[19] B. ben Yaaqob, «Batey ha-dĕfus bĕ-Saloniqi» («Las imprentas en Salónica»), en *Saloniqi, 'ir wa-'em*, Jerusalén-Tel Aviv, 1967, pp. 52-53.

[20] G. Scholem, *Sabbatai Sevi, The Mystical Messiah*, Princeton, 1973, p. 157.

[21] M. Benayahu, «Ha-tĕnu'ah ha-šabbeta'it bĕ-Yawan» («El movimiento sabataico en Grecia»), *Sefunot*, XIV, Jerusalén, 1971-1978, pp. 77-108.

finalmente, la secta fue desapareciendo paulatinamente en los decenios siguientes [22].

El relato de la conversión y la historia de la secta de los *Dönme* son en gran medida desconocidos puesto que tanto los miembros de la secta como las instituciones de Salónica se esforzaron por ocultar las fuentes concernientes a ella, todo lo relativo a sus circunstancias. Sin embargo, se sabe que entre los que se convirtieron al islam había algunos de los rabinos más conocidos de la ciudad y también algunas de las familias más importantes. Puesto que los que se convirtieron y sus descendientes vivieron en la ciudad durante generaciones y puesto que tenían parientes en la comunidad judía que no se convirtieron, es obligado suponer que se siguieron manteniendo relaciones, al menos ocultas, entre los judíos y la secta de los *Dönme.*

Hay que señalar que, junto a los seguidores del sabateísmo que cambiaron su religión, en el siglo XVIII quedaron, como en el resto de las regiones de la diáspora judía, no pocos rabinos que continuaron creyendo y practicando las doctrinas sabataicas y que no dejaron el judaísmo. De estos dos grupos —los *Dönme* y los que permanecieron en el judaísmo— salieron personajes que ocuparon puestos importantes en el rabinato y en las *yĕšiḇot* de la ciudad, lo que es un claro indicio de la gran influencia que tuvo el movimiento sabataico sobre la comunidad judía de Salónica [23].

Salónica fue una de las primeras comunidades judías del Imperio Otomano en las que comenzaron los procesos de modernización, y principalmente la *Haśkalah* en la ciudad fueron en su mayoría los judíos llamados francos; es decir, judíos de origen italiano-portugués que se establecieron en Salónica por razones comerciales a partir del siglo XVIII y que compitieron con los comerciantes europeos que había en la ciudad [24]. Entre los más sobresalientes de estos ilustrados de Salónica hay que señalar a Yĕhudah Naḥmah y al doctor Mošeh Alatini, quienes promovieron la fundación de las primeras escuelas modernas, y en especial la escuela de la Alliance, que fue fundada en el año 1863. Casi todos los

[22] M. Attias, G. Scholem e Y. ben Zvi, *Širot wĕ-tišbaḥot šel ha-šabbeta'im,* Tel Aviv, 1948, pp. 1-13.

[23] M. Benayahu, *op. cit.* (*vid. supra,* nota 21), pp. 179-224, 257-448.

[24] S. R. Schwarzfuchs, «Sullam Saloniqi» («La "escala" de Salónica. El conflicto entre los comerciantes franceses y judíos»), *Sefunot,* XV (1971-1978), pp. 77-102.

círculos de la ciudad, incluidos los rabinos, apoyaron la fundación de escuelas modernas [25].

La comunidad, que había estado sumida en el estancamiento en el siglo XVIII y a principios del siglo XIX (en el período de la guerra de liberación griega), volvió a crecer y a desarrollarse en lo económico en la segunda mitad del siglo XIX. Salónica y sus alrededores no pasaron a Grecia, sino que permanecieron bajo dominio otomano hasta el año 1912. A finales del siglo XIX, el número de judíos que había en ella llegó a cerca de 75.000 almas y algunos viajeros occidentales que la visitaron la describen como una verdadera ciudad judía. En el siglo XIX, los judíos se incorporaron a nuevos ámbitos económicos como la industria del tabaco y se convirtieron en el elemento predominante en el puerto de la ciudad, que incluso era cerrado los sábados, y en otras fiestas honor de Israel (!) [26].

La *Haśkalah* favoreció el desarrollo de otras corrientes y tendencias modernas en la comunidad. Así, en la ciudad hubo un florecimiento de la prensa en ladino [27] y nació un movimiento obrero judío de tendencia socialista [28], el único que conocemos en esta época en un país musulmán. Los judíos también participaron en los movimientos de los «jóvenes otomanos» y en la revolución de los «jóvenes turcos» que derrocaron al gobierno del sultán en 1908 [29]. Asimismo, el sionismo se implantó y se extendió por amplios círculos de la comunidad, principalmente después de la conquista de Salónica en la guerra de los Balcanes por las potencias aliadas en el año 1912 [30]. En ese año concluyó el largo dominio otomano sobre la ciudad, que después de la Primera Guerra Mundial pasó a formar parte de Grecia. A finales del siglo XIX y principios del siglo XX, Salónica no sólo era una gran ciudad judía, sino que tam-

[25] D. Benveniste, «R. Yĕhudah Ya'aqoḇ Naḥmah, mĕḇaśer tĕqufat ha Haśkalah bĕ-Saloniqi», en *Hagut 'iḇrit bĕ-'arṣot ha-Islam (Pensamiento judío en los países islámicos)*, Jerusalén, 1982, pp. 144-164; J. Barnai, «Ha-yĕhudim ba-'imperiah ha-'otmanit», en S. Ettinger (ed.), *Toldot ha-yĕhudim bĕ-'arṣot ha-Islam (Historia de los judíos en los países islámicos)*, II, Jerusalén, 1986, pp. 255-257.

[26] Y. S. Immanuel, art. cit., pp. 167-170.

[27] M. D. Gaon, *Ha-'itonut bĕ-ladino (La prensa en ladino)*, Jerusalén, 1965.

[28] J. Barnai, art. cit. (*supra*, nota 25), pp. 244-245.

[29] D. Farhi, «Yĕhudey Saloniqi bĕ-mahpeḵat ha-"turkim ha-ṣĕ'irim"» («Los judíos de Salónica y la revolución de los "jóvenes turcos"»), *Sefunot*, XV (1971-1981), pp. 135-152.

[30] Z. A. Recanati (ed.), *Zikron Saloniqi*, pp. 275 y ss.; S. Reuven, «Ha-tenu'ah ha-ṣionit bĕ-Saloniqi», en Z. Ankori (ed.), *Me-'az wĕ-'ad 'attah*, pp. 85-106.

bién era una ciudad muy activa desde el punto de vista intelectual y social, por lo que fue denominada la «Jerusalén de los Balcanes». No es sorprendente, pues, que cuando a finales de la Primera Guerra Mundial hubo negociaciones sobre el futuro de la ciudad, hubiera judíos en la ciudad que propusieran convertirla en ciudad internacional con autonomía judía [31].

Sin embargo, Salónica pasó a manos de Grecia y después de la Primera Guerra Mundial se produjo un empeoramiento significativo en la situación jurídica y en la seguridad física de los judíos de la ciudad. La masiva emigración griega hacia la ciudad, en el marco del intercambio de población con Turquía, supuso el desplazamiento económico y social de los judíos. En los años veinte las autoridades griegas promulgaron leyes antijudías e incluso se produjeron disturbios. Entre las leyes había una ley de expropiación de bienes inmuebles y de capitales, y otra que prohibía la apertura de las tiendas y negocios en domingo, lo que obligaba a los judíos a cerrar sus negocios dos días por semana, o bien abrirlos en sábado. Otra privaba a los tribunales judíos de competencias en derecho civil y en cuestiones de herencia. Asimismo, en derecho matrimonial los judíos estaban obligados a ser juzgados en los tribunales del Estado. Se prohibió el uso de lenguas extranjeras en los letreros y en la contabilidad, y se prohibió a los extranjeros adquirir propiedades inmuebles. En el año 1927 se fundó en Salónica una asociación antisemita que organizó un boicoteo al comercio judío. Asimismo, apareció el periódico antisemita *Macedonia.* En el año 1931 se organizó un pogromo en uno de los barrios judíos y a consecuencia de él muchos judíos de la ciudad emigraron a diferentes países y a Palestina [32].

El último capítulo de la historia de los judíos de Salónica es también el más trágico. El día 28 de abril de 1940 la Italia fascista atacó a Grecia y en la primavera de 1941 los alemanes conquistaron Salónica. De entre los 77.000 judíos de Grecia, la mayoría de ellos, unos 56.000, vivían entonces en Salónica. Inmediatamente después de la conquista de la ciudad fueron confiscados los archivos y los bienes de la comunidad y de sus organizaciones.

Los alemanes nombraron a los jefes de la comunidad. En julio de 1942 reclutaron a todos los varones entre 18 y 45 años para trabajos

[31] *Ibid.,* pp. 321-327.
[32] *Ibid.,* pp. 361-365.

forzados. En el año 1943 empezaron a enviar a todos los judíos de la ciudad a Auschwitz. De los 48.997 judíos que fueron enviados al campo de exterminio (según el registro nazi), la mayoría de ellos fueron ejecutados en las cámaras de gas. Por otro lado, algunos de los miles de judíos de la ciudad escaparon tras recibir visados italianos [33].

[33] Y. Ben, *Yĕhudey Yawan ba-Šo'ah u-ḇa-Hitnagĕdut (Los judíos de Grecia en la* Šo'ah *y en la Resistencia)*, Tel Aviv, 1985; D. Carpi, «Yĕhudey Yawan bi-tĕqufat ha-Šo'ah (1941-1943) («Los judíos de Grecia en la época de la *Šo'ah*»), en *Me-'az wĕ-'ad 'attah* (*vid.* nota 30), pp. 107-135.

JACOB M. LANDAU

IV. LA DIÁSPORA SEFARDÍ EN EGIPTO

Introducción. Antecedentes históricos

Los judíos han vivido en Egipto, de forma probablemente ininterrumpida, desde los días del Segundo Templo [1], si no antes. Algunos de los más grandes pensadores judíos, como Maimónides, florecieron allí bajo el dominio musulmán.

En 1492, cuando muchos judíos exiliados de España y Portugal se refugiaron en Egipto, el país comenzaba a estar bajo el dominio de los mamelucos, nombre que se le dio a los dirigentes locales —esclavos libertos absorbidos por las familias de la élite gobernante—. En 1517, sin embargo, las luchas intestinas entre los mamelucos facilitarían la conquista de Egipto por el Imperio Otomano, cuyo dominio del país duraría cuatro siglos.

El dominio otomano en Egipto puede dividirse en dos partes desiguales. Durante la primera, que comprende desde la conquista otomana hasta la invasión de Napoleón Bonaparte en 1798, es decir, casi tres siglos, Egipto fue lo que se puede considerar como una típica provincia otomana; en cambio, el poco más de un siglo que abarca la segunda

[1] Las obras sobre los judíos del Imperio Otomano tocan sólo rara e incidentalmente el tema de la judería egipcia. Algunos estudios recientes, sin embargo, tratan como tema central este asunto. De éstos, el más detallado es una obra colectiva en hebreo editada por Jacob M. Landau, titulada *Toledot Yehudey Mitsrayim ba-tequfa ha-Otomanit, 1517-1914 (Los judíos en el Egipto otomano, 1517-1914),* Misgav Yerushalayim (Jerusalén), 1988, 688 pp. Ésta es una colección académica de trabajos sobre la demografía de los judíos otomanos, su economía, organización comunitaria, vida familiar, literatura, sinagogas, relaciones con los no judíos y los caraítas, etc.

parte, y que va de la invasión napoleónica al inicio de la Primera Guerra Mundial y el desmembramiento del Imperio Otomano, es una época de modernización al estilo occidental y de cambio gradual del dominio otomano por el europeo.

Continuidad y cambio se reflejaron tanto en la sociedad [2], economía y cultura judías como en las de los otros habitantes de Egipto, sólo que, naturalmente, de diferente manera. En tanto que el gobierno otomano en Egipto fue sunita, al igual que los mamelucos lo habían sido, resultó (al menos en los primeros tiempos) más centralizado políticamente, económicamente más próspero y de mayor eficacia en el reforzamiento de la seguridad de la vida cotidiana. Asimismo, supo apreciar mejor los beneficios comerciales y otros que el imperio pudo obtener de las minorías que los componían. Por otra parte, el estado de semiautonomía de que gozaban las diversas comunidades religiosas les permitía, incluso a los judíos, mantener su propia vida cultural y, a veces, alcanzar importantes puestos e influencia financiera. Nunca, sin embargo, consiguieron tener relevancia política, al menos no como comunidad, y la mayor participación que tuvieron en los asuntos del país se refiere al campo económico. En consecuencia, aunque no se puede escribir la historia política de los judíos en el Egipto otomano, sí resulta posible, como en este caso, centrar la atención, en cambio, en su organización comunitaria, sus creaciones culturales, sus actividades económicas y, en suma, en su evolución general dentro de un medio extraño y con frecuencia hostil.

Datos demográficos

Por lo menos una parte de la inactividad de los judíos en el Egipto otomano se debe, por un lado, a su reducido número en términos absolutos y relativos, y por otro, a su distribución. Aunque todos los datos que se conocen hasta antes del censo de 1897 no son otra cosa que meras estimaciones, gracias a ellos se puede tener una idea del reducido tamaño de este grupo.

[2] Shimon Shamir editó otra colección de artículos, *The Jews of Egypt: A Mediterranean Society in Modern Times*, Westview Press, Boulder, Colorado y Londres, 1987, 325 pp. Incluye artículos sobre los judíos de El Cairo durante los siglos XV y XVIII.

Los exiliados judíos de España y Portugal llegaron a Egipto probablemente por tierra, a través de los países del Magreb; algunos de ellos fueron a Palestina, aunque una porción volvería más tarde a Egipto por razones económicas fundamentalmente; los que se quedaron se unieron a las comunidades judías de varias ciudades, sobre todo en el delta o cerca del Nilo. Sólo unos cuantos judíos vivieron en pueblos, ya que parecían tener mayores aptitudes para el comercio o los negocios que para la agricultura. Incluso los que se establecieron en los pueblos —una familia o dos, tal vez— practicaban algún tipo de comercio. Su tendencia a asentarse en sitios como El Cairo, Alejandría, Damietta, Rosetta, al-Mansurah y al-Mahallah al Kubra se debe tanto a sus preceptos religiosos como a su predilección por la educación judía. Mucho después, a raíz de la apertura del canal de Suez en 1869, los mercaderes y agentes comerciales judíos se asentarían en Suez y otras ciudades cercanas al canal.

Durante la invasión napoleónica, el número total de judíos, calculado en 7.000-8.000 en el siglo XVIII por un viajero francés, se redujo a 3.000, aunque aumentó hasta 5.000 en la primera mitad del siglo XIX. En 1882, cuando los británicos invadieron Egipto, había 10.000 judíos, y esta cifra aumentó a 25.200 en 1897, a 38.635 en 1907 y hasta 59.581 en 1917. Hubo varias razones para este importante crecimiento; en cambio, el descenso de la población judía en los últimos dos tercios del siglo XVIII fue el resultado del progresivo debilitamiento de la autoridad y de la seguridad, así como de la gradual sustitución de judíos por cristianos en muchos trabajos lucrativos.

Por el contrario, el citado aumento de judíos durante el siglo XIX es un reflejo del mejoramiento de la seguridad bajo el gobierno de Muhammad Ali y sus descendientes, y, más tarde, el de los británicos. Por otra parte, los judíos y los demás grupos se sintieron atraídos por las nuevas perspectivas económicas surgidas tras la inauguración del canal de Suez; llegaron de Yemen, del este de Europa y de otros sitios donde eran perseguidos (inclusive de Palestina, durante la Primera Guerra Mundial). Además, a fines del XIX y principios del XX, había en Egipto alrededor de 2.000 caraítas.

La ya descrita distribución de la población judía en Egipto durante los primeros siglos del dominio otomano se mantuvo, *grosso modo*, en lo sucesivo. Es evidente que esa preferencia por vivir en las ciudades y en los pueblos se debe, sin duda, a la estructura ocupacional y a la conside-

ración de la seguridad. Así pues, entre el 80 y el 90 por ciento de los judíos egipcios vivían en El Cairo y Alejandría durante el siglo XIX y la primera parte del XX. Aunque El Cairo predominó desde el principio, la población judía de Alejandría creció a un ritmo constante, tanto en términos absolutos como en porcentaje; la razón fue el papel decisivo que desempeñó el comercio y en el turismo al ser el puerto más grande de Egipto. Otros judíos vivían por entonces en otros puertos, como Port Said, o bien en ciudades como Tanta o al-Mansurah, lugares a los que, en fin, los había llevado el comercio o el turismo.

La comunidad

Organización

En principio hubo semejanzas básicas, externas e internas, entre la organización de la comunidad judía de Egipto y la de las otras asentadas en los territorios otomanos. En un primer nivel, el sistema conocido como *millet*, instituido por el Imperio Otomano, otorgaba a los grupos religiosos más importantes que lo conformaban una amplia autonomía, es decir, privilegios para administrar por sí mismos todas las instituciones religiosas y hasta las no religiosas, entre las que se incluían materias judiciales y tributarias. Los líderes de cada minoría religiosa eran los responsables de sus prerrogativas ante las autoridades otomanas en Egipto.

Lo anterior se aplicaba en mayor o menor medida a todos los grupos religiosos reconocidos; no obstante, la organización interna de cada comunidad individual difería. Los judíos, por su parte, desarrollaron un sistema de autogobierno bastante perfeccionado, lo cual les permitió conservar su propia identidad religiosa y cultural, dejando abiertas, al mismo tiempo, las vías de comunicación con el entorno no judío.

Instituciones

La mayoría de las instituciones de la comunidad estaban dirigidas por los rabinos, algunos funcionarios y por jueces religiosos. Los rabinos tenían, como expertos que eran en todas las materias religiosas, una ele-

vada condición en cada comunidad; esto era aún más notable en el caso del *hakham,* nombre con el que se designaba al rabino jefe de cada comunidad; en los centros judíos más grandes, como El Cairo y Alejandría, éstos fueron llamados *hakham basi* o jefe rabino, y con frecuencia su prestigio era tan grande que desde el siglo XIX ofrecían consejo religioso a los judíos de comunidades más pequeñas. A lo largo de los cuatro siglos de dominio otomano, los rabinos de Egipto fueron doctos, y los de los dos grandes centros urbanos, más todavía. Rabinos como David Ibn Abi Zimra (el Radbaz) en el siglo XIX; Meir Gavizon, en el XVI y principios del XVII; Yom-Tob Israel, Nathan Amram, Shlomo Hazzan y otros, en el siglo XIX; todos eran consultados, no sólo en sus respectivas comunidades, sino en todo Egipto y el extranjero. Los rabinos eran nombrados por la comunidad y pagados por ésta; algunas veces el nombramiento de un nuevo *hakham basi,* en El Cairo o Alejandría, tenía que ser ratificado por las autoridades otomanas.

Los derechos y obligaciones de los rabinos se decidían tras su nombramiento. Ellos eran los líderes espirituales y religiosos en sus comunidades; aconsejaban a los judíos, celebraban juicios, oficiaban en diversas ocasiones, predicaban en las sinagogas y fuera de ellas, hacían el elogio de los muertos, ponían su sello en documentos importantes y supervisaban el trabajo de otros funcionarios de la comunidad.

Los líderes no religiosos, los *parnasim* (*parnas,* en singular), por su parte, se encargaban principalmente de las finanzas, esto es, de la tributación y de su uso, y de hacer llegar los impuestos a las autoridades del imperio; además, tenían como obligación el buen funcionamiento de la comunidad. A este respecto, los funcionarios trabajaban junto con el rabino; juntos supervisaban a los carniceros rituales (vendedores de carne *kosher*), al secretario de la comunidad *(sofer)* y al escribano del tribunal, al cantor *(hazzan),* al guardián de la sinagoga *(gabbay),* al circuncidador *(mohel),* a los responsables de los funerales y del mantenimiento de los cementerios, y a los profesores. En el siglo XIX, fueron creadas unas instituciones especiales para curar y ayudar a los enfermos.

El carnicero ritual debía aprobar un examen de competencia; a veces recibía una parte de la carne, otras, un modesto salario; como esto era por lo general insuficiente, con frecuencia se dedicaban también a la enseñanza de niños pequeños.

El secretario se encargaba de la preparación de todo tipo de documentos: facturas, fianzas, actas de matrimonio y de divorcio, y guardaba

originales o copias de sus archivos. El escribano de los tribunales llevaba a cabo algunos de esos deberes también; además, ponía por escrito los procedimientos del tribunal.

El cantor leía la Biblia en el estilo tradicional y, a veces, también se dedicaba a la enseñanza. El circuncisidor usualmente se movía entre varias comunidades para realizar el rito de la circuncisión en los niños varones.

Los tribunales

Los tribunales de justicia o Cortes fueron uno de los pilares de la autonomía de la comunidad. El *Beyt-din,* o tribunal religioso, tenía una amplia autoridad sobre todos los miembros de la comunidad; esto significaba que podía imponer multas y otros castigos, aunque no la pena de muerte. Por lo común, a los judíos se les disuadió de apelar a los tribunales que no pertenecían a la comunidad, y que tenían jurisdicción paralela en asuntos no religiosos, como pleitos por motivos monetarios. Sin embargo, en 1883, una ley delimitó la competencia de los tribunales de la comunidad a cuestiones de tipo personal, así que su autoridad para imponer castigos se vio seriamente menoscabada; los asuntos financieros —incluso aquellos de tipo individual— fueron traspasados a los tribunales civiles egipcios.

El *Beyt-din* era con frecuencia presidido por el rabino, asistido por otros expertos en la legislación judía, que habían sido debidamente habilitados como jueces. Los tribunales estaban divididos en permanentes y especiales, los cuales tenían carácter de árbitros. En muchos casos, el *Beyt-din* mantenía correspondencia con otros tribunales de Egipto y del extranjero, en busca de consejo en los casos difíciles, tratando siempre de equiparar sus decretos, basados tanto en la tradición como en la lógica.

Educación

Como en otros sitios, la educación fue un factor central de la vida judía en el Egipto otomano. Durante la mayor parte de este período, ésta tuvo un carácter exclusivamente tradicional; tan sólo en el siglo XIX

y bajo el impacto europeo de la modernización tuvo que asumir el reto de una educación en paralelo y no religiosa.

Durante los siglos XVI, XVII y XVIII, la educación judía continuó sin menoscabo, aunque sufría escasez de profesores y de estudiantes, sobre todo en las comunidades pequeñas. A pesar de las contribuciones hechas por judíos ricos para incitar al estudio de la Biblia y del Talmud entre los pueblos pequeños, con frecuencia los estudios se interrumpían y se empezaban de nuevo, ya que no existían escuelas regulares fuera de las grandes ciudades. En El Cairo y Alejandría, por otro lado, donde se esperaba dar una educación judía a muchos más niños, la comunidad contaba con recursos adicionales: además de las becas otorgadas por los ricos, un impuesto especial sobre la carne *kosher* aportaba los fondos necesarios. Por consiguiente, se conoce la existencia de *yeshivas,* aunque pequeñas, desde los siglos XVI y XVII.

La educación judía a todos los niveles, desde la *heder* a la *yeshiva,* era gratuita. Esta situación continuó hasta más o menos la primera mitad del siglo XIX, cuando la europeización de Egipto tuvo un avance notable. Los cursos básicos judíos (para niños varones principalmente) continuaron en la versión local de la *heder* llamada *maktab* o *kuttab,* pero su carácter cambió de manera progresiva con el objeto de incluir materias como lenguas extranjeras. Éste fue especialmente el caso de El Cairo y Alejandría, y aunque el número de alumnos aumentara, el total era todavía más bien modesto. Una de las mayores *Talmud-Torah* de Alejandría, la Aghion, tenía, en 1885, 86 niños, y en 1901, 140; alrededor de 130 niñas estudiaban también allí, ocupadas principalmente en labores manuales. En las escuelas comunitarias de El Cairo fueron matriculados alrededor de 350 alumnos en 1885 (la mitad de ellos, niñas), cifra que aumentó de acuerdo con la inmigración de judíos de Europa oriental hacia Egipto, con lo cual llegó a 1.402 en 1913.

En algunos casos, los judíos enviaron a sus hijos a estudiar en escuelas de misioneros cristianos. Ésta fue una de las razones que propiciaron la intervención de la Alliance Israëlite Universelle, una sociedad filantrópica judío-francesa fundada en 1860. Como en otros países musulmanes, la contribución de la Alliance Israélite Universelle a la educación judía fue también significativa en Egipto. Su primera escuela fue inaugurada en El Cairo, en 1896 (con una rama adicional en El Cairo mismo, en 1902); en Alejandría se estableció una escuela en 1897, y otra en Tanta en 1905.

Cientos de estudiantes de uno y otro sexo acudieron a esas escuelas. Como se ha dicho antes, tenían un carácter no religioso y estaban dirigidas más al saber general que al específicamente judío. Se dio mayor importancia al estudio de idiomas, lo cual era muy útil en el Egipto otomano políglota. La enseñanza era generalmente en francés, con algunos estudios en inglés, hebreo y árabe. Esa generalización de la educación tuvo algo de superficialidad, sin lograr el dominio de todos esos idiomas y ciertamente sin un buen entendimiento de sus culturas. Sin embargo, puesto que el estudio de la aritmética se aplicaba en esas escuelas a la contabilidad, y las niñas aprendían mucho más sobre las labores manuales, dichas escuelas realmente capacitaron a sus alumnos para ganarse la vida más adelante.

Aunque el número de alumnos que estudiaban en las escuelas tradicionales y el de los de la Alliance Israëlite Universelle no se incluían mutuamente, éste muestra un aumento casi constante. Un factor muy importante fue el incremento del número de niñas que asistían a escuelas tradicionales separadas y a centros coeducacionales de la Alliance Israélite Universelle. Es así como, hacia 1907, el porcentaje de judíos en Egipto que podían leer y escribir era muy elevado: 559 varones y 313 niñas por cada 1.000, aproximadamente. Esto representaba mucho más que en cualquier otro grupo local de población y fue sobrepasado sólo por los extranjeros, es decir, por los europeos residentes en Egipto en esa época.

Creatividad cultural

Es probable que el alto porcentaje de alfabetismo no fuera muy diferente entre los judíos —al menos los varones— del Egipto otomano que el que había en los siglos anteriores. Tal proporción, junto con la religiosidad de esta comunidad, tuvo que dar como resultado cierta creatividad cultural [3]. Esto fue expresado principalmente en escritos de naturaleza religiosa de los primeros siglos, a los que se añadieron otros en los siglos XIX y XX.

[3] Una atractiva colección de fotografías es la obra colectiva *Juifs d'Egypte: Images et textes,* Editions du Scribe, París, 1984, 256 pp. Contiene fotografías de la gente, las casas, las sinagogas y los cementerios, principalmente de los siglos XIX y XX, con textos explicativos.

Muy entrado ya el siglo XIX, los escritos judíos seguían redactándose casi exclusivamente en hebreo, y hasta que la occidentalización comenzó a tener impacto cultural en Egipto y, casi simultáneamente, se dio la llegada masiva de inmigrantes judíos, el hebreo fue el vehículo literario común para los judíos egipcios, si bien se comunicaban oralmente y hacían transacciones comerciales en otros idiomas. Por el contrario, ya que la mayor parte de su actividad intelectual tenía como centro la religión, era natural que la expresaran en hebreo.

Otra de las características de este período es el modesto número de obras producidas por los judíos del Egipto otomano, probablemente como resultado de la ausencia de *yeshivas* activas durante la mayor parte de la época en cuestión. Por eso, muchos, probablemente la mayoría, de los sabios judíos prominentes del Egipto otomano llegaron de fuera —sobre todo de España, Palestina, Turquía y el norte de África— como parte de la inmigración judía a Egipto, país al que consideraban una tierra de plenitud y un sitio relativamente seguro. Tal inmigración, por otro lado, fue posible gracias a cierta facilidad para viajar dentro del Imperio Otomano. Entre estos inmigrantes, los de España contribuyeron de manera crucial en el siglo XVI a la tradicional erudición judía de Egipto al infundirle su saber y su experiencia.

Los escritos tradicionales de los judíos otomanos se pueden dividir en varias categorías.

Comentarios

Comentarios sobre los Libros Sagrados, principalmente el Talmud; fueron escritos fundamentalmente en Egipto en el siglo XVI y estaban compuestos, por lo general, por judíos exiliados de España o bien bajo su influencia. Gracias a ellos, este género se desarrolló por un tiempo en el Egipto otomano, luego declinó, pues éste es un género que se propuso básicamente para su estudio en las *yeshivas,* de las que había muy pocas en Egipto después del siglo XVI. Entre los más grandes de estos eruditos, Rabí Ya'aqov Bei-Rav, nacido en Maceda, cerca de Tulitula, autor de importantes comentarios, pasó algunos años en Egipto antes de establecerse en Safed. Otro exiliado de España, Rabí David Ibn Abi Zimra, y su mejor discípulo, Rabí Bezalel Ashkenazi, escribieron también importantes comentarios sobre el Talmud, de los que no todos han

llegado hasta nosotros. Otros eruditos escribieron sus comentarios sobre el *Mishneh Torah,* el *Turim* y el *Shulhan Arukh* de Maimónides.

Halakha

Ésta fue probablemente el área que atrajo a la mayoría de los eruditos tradicionales, ya que el consejo rabínico y las decisiones del tribunal sobre cuestiones controvertibles necesitaban tener consistencia en una comunidad dominada por el pensamiento religioso. Muchas de esas opiniones y ediciones fueron escogidas, en este tiempo y después, y publicadas como un compendio de *Responsa* (*She'elot we-Teshubot,* en hebreo), editadas generalmente en Venecia, Estambul y en otros lugares fuera de Egipto, donde no hubo imprentas hebreas hasta el siglo XIX. Uno de los más grandes escritores de *Responsa* durante la primera parte del siglo XVIII fue Rabí Yosef Nazir, cuyas opiniones fueron consideradas indispensables por muchos rabinos y jueces contemporáneos y posteriores a él.

Discursos

El discurso (o *Derasha*), en festividades y otras ocasiones, tuvo una parte significativa en la vida de la comunidad, inclusive en el Egipto otomano. La mayoría de ellos o trataban de los libros sagrados o de materias relacionadas con la moral pública de acuerdo con los principios éticos propios del judaísmo. Una vez más, el hebreo parece haber sido la lengua en que todos prácticamente fueron pronunciados, ante una audiencia capaz, al menos en apariencia, de entenderlo sin problemas. Debido a que, desde el punto de vista escolástico, se consideraron menos serios que otros, muy pocos de estos discursos fueron impresos en Egipto, y aun aquellos que han sobrevivido se conservan tan sólo en manuscritos.

La Cábala

Fueron pocas las publicaciones sobre filosofía mística, la *Cábala,* en el Egipto otomano; aunque uno de los mayores exponentes, Rabí Itz-

hak Ashkenazi Luria (Ha-Ari), pasó allí 28 de sus 38 años (murió en 1572). Sin embargo, algunas de las obras escritas por Ashkenazi y sus discípulos fueron con toda probabilidad concebidas y divulgadas durante su etapa «egipcia».

Poesía y oraciones

Aunque la producción poética de los judíos del Egipto otomano no pueda aspirar, desde luego, a compararse con la de los judíos de España, algo de ella es digno de aprecio. Buena parte de la misma fue, de cualquier modo, inspirada directamente por la poesía en hebreo escrita en España hasta el siglo XVII y durante todo éste. Rabí Mishe Abbas, que vivió en Rosetta en ese siglo, dejó algunos poemas de esta clase. No es de extrañar que mucha de la poesía en hebreo de Egipto —no toda la que ha llegado hasta nuestros días— tenga un carácter marcadamente religiosos, tal como sucede con las plegarias a Dios.

Literatura no religiosa

Comenzó a desarrollarse en el siglo XIX, al tiempo que continuaba la literatura de tipo tradicional —como las *Responsa* de rabinos ilustres como Raphael Ben Shim'on, en El Cairo, y Shlomo Hazzan, en Alejandría [4]—. Una parte de ella fue escrita aún en hebreo, tal es el caso de un libro sobre el estudio del hebreo al que acompañaba un diccionario hebreo-árabe, redactados por Abraham Kestin (1910). No obstante, un mayor número de obras escritas por judíos comenzaron a ser publicadas progresivamente en Egipto en otras lenguas, lo cual reflejaba, por un lado, lo heterogéneo de la inmigración judía a Egipto, y por otro, el declive de la importancia del hebreo en favor de otros idiomas más frecuentemente usados, como el árabe, el francés, el inglés y el italiano.

Los libros publicados en árabe a finales del siglo XIX y principios del XX trataban de los judíos y caraítas, los elementos básicos del Tal-

[4] Una importante monografía sobre un sabio judío del Egipto otomano es la de I. M. Goldman, *La vida y la época del Rabí David Ibn Abi Zimra*, Jewish Theological Seminary of America, Nueva York, 1970, 277 pp.

mud o poesía. Aparecieron algunos diarios y revistas judíos, sobre todo a principios de este siglo —en francés o judeoespañol (ladino)—. Algunos ejemplos son: *Le Messager Sioniste* (1902), *Misraïm* (1904), *La Vara* (1905-1908), *La Tribuna* (1906), *La Luz* (1906), *Revue Israélite d'Egypte* (1912) y *La Reinaissance Juive* (1917).

La pluralidad de las lenguas usadas por los judíos egipcios, en las últimas generaciones del Imperio Otomano, contribuyó a la decadencia de su cultura, puesto que el número potencial de lectores y compradores de libros de cada una de esas lenguas fue, así, mucho más pequeño; esto implicó reducir las ventas, lo cual, a su vez, redujo las tentativas de publicación.

La economía

La conquista otomana de Egipto trajo como consecuencia un avance general en la economía: mejoró la agricultura, los métodos de irrigación se desarrollaron, la administración de las finanzas fue supervisada más de cerca y, en particular, se propició el comercio internacional, con el fin de incrementar las ganancias del imperio.

Los mercaderes, especialmente, tuvieron una mayor libertad de acción que otros: los mismos egipcios explotaron el hecho general de que Egipto tuviera libre comunicación dentro de un gran imperio, desde las fronteras de Marruecos a las de Irán; y la particular de que tenía acceso directo tanto al mar Rojo como al Mediterráneo. Incluso el descubrimiento de la ruta marítima alrededor de Suráfrica restó a egipto su ventaja sólo momentáneamente.

Los judíos egipcios se integraron con rapidez en el nuevo sistema económico otomano; sus ocupaciones fueron las características de una minoría urbana: comercio interior y exterior, así como el del dinero, en los niveles público y privado. Sin embargo, se sabe que también hubo médicos, traductores y artesanos judíos.

Los judíos prosperaron en Egipto, principalmente durante los primeros 50 años de gobierno otomano; después sufrieron, junto con todos los agentes de negocios, un deterioro político y económico. No obstante, su repercusión en la vida económica y comercial continuó, y ellos mantuvieron su importancia diversificándose en ramas adicionales, como el tráfico de oro, plata y tejidos costosos, así como el de medici-

nas (algunos de ellos eran médicos y farmacéuticos también). A pesar de todo, su principal sostén siguió siendo el comercio, local y foráneo. En este último aprovecharon tanto la experiencia obtenida por los judíos que inmigraron de España y de otras tierras como los contactos internacionales entre judíos de todas partes. Muchos exiliados de España y Portugal, incluidos los marranos, que se asentaron en Egipto, y sus descendientes, sirvieron como intermediarios en el comercio exterior, por ejemplo en el tráfico de especias. De este modo tuvieron conexiones en Italia (Livorno), Francia (Marsella) y otros sitios. Al parecer también ayudó su conocimiento de otros idiomas.

La implicación de los judíos egipcios en el comercio es igualmente un reflejo de su condición socioeconómica. La mayoría de los que se ocupaban del comercio interno pertenecían a las clases baja o media, mientras que los mercaderes o los intermediarios en comercio exterior fueron con frecuencia de la clase alta y acrecentaron su riqueza con rapidez.

Los mercaderes locales fueron de varias categorías: propietarios de talleres y tiendas en el bazar de su ciudad; vendedores ambulantes en las calles; vendedores trashumantes en los pueblos, y mercaderes encargados del comercio en varias ciudades egipcias. Muchos de ellos comerciaban con tejidos, ropas de seda, joyería, hierro, bueyes, momias (en la preparación de medicinas), vino, azúcar y pimienta. El gobierno detentaba el monopolio del trigo, por lo que los mercaderes judíos se lo compraban a él y luego lo revendían.

La participación judía en el comercio internacional fue aún más variada en el Egipto otomano, ya que su país fue un importante centro de comercio de esclavos, hasta su abolición en 1890. Alejandría y El Cairo tuvieron grandes mercados para la venta de esclavos traídos de África, Asia y de tierras de eslavos. Los judíos participaron de este comercio, aunque se vieron obligados a traficar principalmente con esclavos paganos o cristianos, ya que la ley les prohibía comprar y vender esclavos musulmanes. Sin embargo, su comercio con el exterior fue mucho más diversificado que eso. De Palestina importaban jabón de aceite de oliva, mientras que allí vendían arroz, especias y trigo; de Siria, seda en bruto y tejidos, y de Etiopía, loros; del Magreb, aceite de oliva y plumas de avestruz; de Creta, vinos; de Rodas, importaban tejidos y azufre, y vendían pimienta; en Anatolia y los Balcanes compraban tejidos de lana y de algodón, seda, forros de pieles, alquitrán, cera, frutos secos, madera y

utensilios de metal; en cambio, vendían pieles, arroz, trigo, cebada, dátiles, café, azúcar y perfumes. En los territorios italianos (sus principales contactos fueron con Ancona, Ferrara y Venecia), compraban porcelana, tejidos, vestidos de lana y seda, sombreros, cobre, hierro, estaño, cinc, papel y coral, y vendían lino y algodón en rama, pieles, tintes, plumas de avestruz, arroz, especias y café. Por lo general, el comercio exterior llevado a cabo de una forma más intensa por los judíos del Egipto otomano fue el realizado con Italia, Anatolia y los Balcanes.

Los judíos del Egipto otomano actuaron como intermediarios también en otros campos, además de en el comercio dinerario; uno de éstos fue como traductores, sobre todo los judíos exiliados de España y Portugal, quienes traían consigo el conocimiento de otros idiomas. El que vivieran en las ciudades y en los puertos fue especialmente propicio para esta clase de trabajo. Practicaron su profesión o en establecimientos de negocios o en las oficinas de los cónsules extranjeros en El Cairo y Alejandría; en este último caso, su trabajo era con frecuencia hereditario. Los idiomas que manejaban eran: el árabe, el turco, el francés o el español, así como el italiano, la lengua del comercio mediterráneo.

Entre los muchos asuntos en los que los judíos egipcios estuvieron involucrados, los más sobresalientes fueron el cambio de moneda y el préstamo de dinero con interés, el trabajo en las casas de moneda y el lucro con la recaudación de impuestos *. El cambio de moneda fue muy necesario, ya que Egipto era un importante centro comercial y, más tarde, turístico, y porque numerosas divisas de varios países fueron usadas allí con toda libertad. La inflación pudo ser aprovechada por quienes, desde finales del siglo XVI, tuvieron un conocimiento rápido y completo de las fluctuaciones de las tasas. Como consecuencia, enormes sumas de dinero en efectivo encontraron su camino hacia ciertos judíos, que no sólo se hicieron ricos, sino que tuvieron un capital disponible para prestarlo con interés. Para algunos de estos préstamos se exigían prendas como mercancías o joyas; el interés legal era del 10 por ciento, pero frecuentemente equivalía a más, debido a la inseguridad o a la pérdida de valor del dinero.

* Puesto que les estaba vedado emplearse en trabajos de otro tipo, los judíos se vieron obligados a desempeñar las labores que musulmanes y cristianos no podían —por cuestiones religiosas— o despreciaban realizar; uno de estos trabajos era la recaudación de impuestos. *(N. del T.)*

No pocos judíos estuvieron al servicio de la autoridad oficial y semioficial en el Egipto otomano. Algunos tomaron en arriendo la recaudación de impuestos o de aranceles (y de este modo se ganaron la antipatía tanto de la población local como de los mercaderes extranjeros). Otros trabajaban —en incluso unos cuantos fueron directores— en las casas de moneda, y las proveían también de las materias primas para la acuñación de las monedas: oro y plata. De entre estos judíos, el más famoso es Abraham Castro, exiliado de España, que fue nombrado director de la Casa de Moneda en Egipto, hacia 1520 o 1521, poco después de que el país fuera conquistado por los otomanos; este hombre estuvo al servicio de ésta y otras competencias, oficiales y privadas, durante varios años.

Todos los datos anteriormente citados se refieren sobre todo a la economía judía en los siglos XVI y XVII. El decaimiento económico de Egipto durante el XVIII fue duro también para los judíos, muchos de los cuales se empobrecieron. Durante este siglo y buena parte del XIX, se puede encontrar a muy pocos judíos en posiciones clave; la mayoría se ocupó modestamente del comercio local o trabajó en un creciente número de labores artesanas: guarnicioneros, zapateros, carpinteros, herreros, sastres, bordadores y tintoreros de tejidos. Por el contrario, muy pocos encontraron ocupación en las casas de moneda, el cambio de dinero o la recaudación de impuestos de aduanas, por la simple razón de que no tuvieron el capital suficiente para arriesgarse.

A lo largo del siglo XIX, debido a la relativa estabilidad del gobierno y al rápido desarrollo económico del país (plantaciones, ferrocarriles, el canal de Suez), la situación económica general mejoró, y con ella la de los judíos. Se sabe de algunos judíos ricos, como los Kattawi, o banqueros, como los Mosseiri, así como un creciente número de intelectuales y profesionales liberales: médicos, abogados y agrónomos. Una parte de esos hombres de negocios y profesionales se beneficiaron de la protección extranjera, hecha extensiva a ellos a través de los consulados de Egipto. Muchos otros, sin embargo, continuaron desempeñando las ocupaciones urbanas de los primeros siglos; los numerosos inmigrantes que llegaron a Egipto tuvieron que adaptarse a las condiciones existentes. La única ocupación completamente nueva fue el turismo; en el último tercio del siglo XIX, Egipto se convirtió en una notable atracción turística, no sólo para los visitantes del oeste de Europa, sino también para los peregrinos cristianos de camino hacia Palestina, que hacían un des-

vío en su camino hacia Egipto. Los judíos y otros miembros de minorías, gracias a su presencia en los puertos egipcios, su conocimiento de los idiomas extranjeros y sus contactos con sus parientes y amigos del exterior, entraron en el negocio del turismo, sobre todo la venta de recuerdos de viaje, el cambio de moneda y otras actividades relacionadas [5].

Relaciones con otros judíos y no judíos

Los judíos de Egipto durante la época que va de fines de la Edad Media a principios de la Edad Moderna mantuvieron relaciones constantes con sus hermanos de otras tierras. Algunas de ellas, en los niveles religioso, educativo y económico, ya han sido mencionadas con anterioridad. De hecho, estas relaciones fueron aún más intensas. Muchos de los exiliados de España y Portugal llegaron a Egipto camino de Palestina, su destino final. Debido a la situación inestable en Palestina por entonces, se quedaron allí. Después de la conquista otomana, cuando gobierno y orden llegaron a estar más firmemente establecidos, algunos de ellos se trasladaron a Palestina, mientras que otros se desplazaron en sentido inverso: de Palestina a Egipto, por razones económicas. A lo largo de los cuatro siglos de dominio otomano, hubo una muy frecuente interacción entre los judíos de Egipto y los de los otros territorios otomanos, principalmente Palestina, Siria, el Magreb y, más tarde, Yemen.

En cuanto a las relaciones de los judíos de Egipto con sus vecinos no judíos, se hicieron más complejas a medida que cambiaban con el tiempo. En los primeros tres siglos de gobierno otomano, los judíos vivían en el marco de su comunidad semiautónoma, a la que se le concedió (junto con otras minorías religiosas) la administración de sus asuntos internos. Por lo demás, los gobernadores otomanos de Egipto y sus representantes se relacionaron principalmente con ciertos judíos o grupos de judíos, en vez de hacerlo con la comunidad entera. Por ejemplo, favorecieron o persiguieron a los recaudadores de impuestos de acuerdo

[5] El siglo XIX en la historia de los judíos otomanos ha sido cubierto por un estudio de Jacob M. Landau titulado *Jews in Nineteenth-Century Egypt*, Nueva York University Press, Nueva York, 1969, 370 pp. Se ocupa de la demografía, ocupaciones organización comunitaria e instituciones, educación y vida intelectual y religiosa, etc.

con la necesidad que tuvieran de su asistencia y servicios; a veces, su actitud estuvo condicionada también por fanatismos religiosos hacia las minorías. En general, todos los judíos y cristianos tuvieron que pagar un impuesto personal, llamado *Jizya* o *al-Jawali.* Prácticamente siempre, estas dos comunidades fueron obligadas a diferenciarse de la mayoría musulmana por su ropa y su tocado; del mismo modo, se les prohibió ser dueños de esclavos de uno y otro sexo (principalmente si eran musulmanes). Mientras que, en muchos aspectos, la discriminación contra los judíos parecía ser la misma que contra los cristianos, en cementerios y procesiones funerarias los judíos parece que tuvieron que sufrir más.

Las relaciones de los judíos con sus vecinos cristianos en el Egipto otomano fueron a otro nivel que las que tenían con los gobernantes y la población mayoritariamente musulmana. Los testimonios hablan de sus profundos sentimientos religiosos y de la competencia económica entre las dos minorías por más o menos las mismas ocupaciones; esta situación desencadenó a veces la violencia antisemítica, verbal o física, de los cristianos contra los judíos.

Durante el siglo XIX, los judíos lograron cierta igualdad política, aunque continuaron siendo tratados social y económicamente como inferiores, tanto por musulmanes como por los coptos, la minoría más grande de Egipto. Aún eran humillados en público con mucha frecuencia por los musulmanes, mientras que los cristianos fueron responsables, desde 1870, de instigar al menos media docena de libelos sobre la sangre, esa absurda calumnia que acusa a los judíos de usar sangre cristiana. En general, la mayor modernización y occidentalización de Egipto en el siglo XIX trajo una mejoría en la situación de los judíos —al menos en lo que respecta a las autoridades—. Éste fue ciertamente el caso a raíz del advenimiento de la ocupación británica en 1882. La población no judía, por otro lado, principalmente bajo el efecto del naciente nacionalismo, tomó a veces una posición diferente.

CONCLUSIÓN: EL IMPACTO DE LA MODERNIZACIÓN

La modernización —generalmente expresada en el Egipto otomano por la penetración de maneras de pensar y comportamientos

occidentales [6], así como por cambios en el sistema político y en la estructura económica— tuvo un efecto probablemente mayor en los judíos que en los musulmanes. Mientras una significativa proporción de los judíos egipcios eran (y son) conservadoramente ortodoxos, muchos eran seculares y estaban abiertos a la modernización. Los nuevos inmigrantes, que llegaron a Egipto a finales del siglo XIX y principios del XX, eran susceptibles a las tendencias modernizantes. El conocimiento de lenguas extranjeras también ayudó, particularmente dado que muchos judíos de clase alta al final del dominio otomano (junto a otros) consideraron el francés y el inglés como signo de cultura. Escuelas extranjeras como las mencionadas de la Alliance Israëlite Universelle, ayudaron a preparar cuadros propicios al impacto de la modernización occidental. Todo esto fue reflejado por una diversidad de escuelas, periódicos y libros, en varios idiomas, lo cual sirve para indicar el incremento de la división —cultural, social y económica— entre los judíos de Egipto.

Los rabinos egipcios de fines del XIX y principios del XX eran muy conscientes de la división religioso-secular que la modernización estaba produciendo entre los judíos, por lo que trataron, cada uno a su propia manera, diligentemente, de detener el peligro de ruptura en sus propias comunidades. Tanto en los tribunales como en sus escritos hicieron varias sugerencias para el mantenimiento de las antiguas tradiciones, aunque también indicaron formas razonables de comportamiento compatibles con los nuevos tiempos. Éstas se refieren a asuntos tales como la comida, vestido, transportes, diversión e innovaciones tecnológicas. Su éxito fue limitado. Del mismo modo que el mundo entero se mostraba más abierto y diferente con el fin del Imperio Otomano, así cambiaban los judíos en Egipto y llegaban a ser más modernos.

[6] Para fines del siglo XIX y principios del XX, la obra más conocida es la de Grudun Krämer, *Minderheit, Millet, Nation? Die Juden in Ägypten, 1914-1952*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1982, 477 pp. Tiene la ventaja de estar basada en archivos tanto hebreos como egipcios.

SARAH LEIBOVICI
JUAN BAUTISTA VILAR

V. LOS SEFARDÍES EN EL MAGREB

LA DIÁSPORA SEFARDÍ EN ÁFRICA DEL NORTE

SARAH LEIBOVICI

Al vencer el plazo de cuatro meses claramente indicado en el decreto de expulsión —poco antes de aquel aciago 31 de julio de 1492, y quizás hasta el 2 de agosto, día último, según don Isaac Abravanel—, salieron hacia el norte de África parte de los judíos españoles. ¿Cuántos eran? ¿Veinte mil, treinta mil, o muchísimos más, como pretenden algunos? No nos atreveremos a cifrar este éxodo, al que seguirá otro, desde Portugal, ya que aún se vacila en cuanto al volumen total de los que optaron por el destierro.

No alejarse demasiado: la proximidad pudo influir en la decisión de los que escogieron ese rumbo. Pero la razón esencial fue, sin duda, el conocimiento que tenía el judaísmo peninsular de esa zona geográfica vecina y de sus comunidades hebreas más importantes, a partir de relaciones comerciales seguidas y de seculares intercambios religiosos y culturales. Ya, en otros tiempos difíciles habían servido de refugio las tierras africanas: en el siglo VII, después de las crueles medidas antijudías de Sesebut; en el siglo XII, para huir de los almohades; y sobre todo a partir de 1391, a consecuencia de las matanzas perpetradas a instigación de Ferrán Martínez, que arruinaron casi todas las juderías de Andalucía y Castilla, Cataluña y Baleares, produciendo tantas víctimas y apóstatas. Muchos salieron entonces, fundamentalmente, para Argelia.

DE 1391 A 1492

Con el fin de introducir el estudio de la diáspora sefardí en África del norte después de la gran expulsión de 1492, nos parece indispensa-

ble evocar previamente todo el siglo anterior, subrayando en particular lo referente a 1391 y años inmediatamente posteriores.

Tan numerosos fueron entonces los refugiados que desembarcaron en Argel y otros puertos argelinos que, por ello, empezaron poniendo dificultad a su entrada las autoridades. 800 eran los mallorquines, y no pocos los sevillanos, a juzgar por la leyenda que sigue corriendo, sobre la llegada de 70 de ellos encabezados por su rabino Simón ben Smia. Habiendo dibujado éste un barco sobre una pared de la cárcel que compartían, milagrosamente apareció una nave de verdad que hundió el muro, alcanzó el Guadalquivir y el mar, y llevó salvos hasta Argel a aquellos hombres de fe. Los cuentos maravillosos más populares sobre dicha época revelan tanto la resonancia de aquel período como la magnitud de los seres excepcionales que vinieron a cambiar el curso de la historia, siendo uno de ellos Efraim Aln'Caua de Toledo. Su padre —conocido como Rebbi Isaac el Santo— había muerto en las llamas del 20 de junio de 1391, con Rebbi Yehudah ben Asher. Después de un largo periplo que lo había conducido a Marraquech y luego a Honein, Efraim, hebreo toledano de pro, «luz de Israel», había llegado a las afueras de Tremecén —donde no podían residir los judíos—, montado en un león y sirviéndole de rienda una serpiente; y como era gran médico, el extraño viajero había curado a la hija del bajá; y éste, en señal de gratitud, le otorgó lo que pedía: que pudiesen vivir sus correligionarios dentro de la gran ciudad y no en el suburbio donde estaban relegados. Así fundó la comunidad, siendo su guía y gran rabino, contribuyendo a la fama de lo que llegará a ser el gran centro espiritual y «perla del Magreb».

Entre los emigrados de 1391, descuellan las altas e inolvidables figuras de Isaac Bar Chechat Barfat, de Barcelona, y Simeón ben Semach Durán, de Mallorca. Ya de avanzada edad, el primero había sido discípulo de Hasdaí Crescas, y su propia autoridad rabínica era reconocida por todos; gran rabino de Valencia cuando los «matadores de judíos» atacaron su *aljama,* lo había sido antes en Zaragoza y Tortosa. Apenas treinta años contaba el segundo, hombre de gran cultura judía, médico y filósofo, lingüista, muy versado en astronomía y matemáticas... Movidos ambos por la voluntad de organizar y estructurar la comunidad —siendo tan decadente la autóctona— y de promover el estudio, establecieron normas religiosas, educativas y sociales, modificando las leyes existentes para más democracia y justicia. Editadas ya en 1394 las *taqqa-*

not de Argel fueron la obra de Simeón Durán, pero presidían la comisión de trabajo Isacc bar Chechat y el rabino Isacc Bonastrue. Relativas a matrimonio y sucesiones, estas nuevas ordenanzas se inspiraban en la «Ley de Castilla», más equitativa en cuanto al reparto de los bienes; adoptadas por los exiliados, luego por casi todos los autóctonos, las aceptaron también los judíos de otros muchos puntos del gran Magreb.

La presencia y actividad de los mallorquines en Argelia fue muy notable. Entre todos los que contribuyeron al desarrollo de sus *kehilot,* citemos a algunos: el muy poderoso Abraham Sasportas, establecido en Honein, quien tuvo el mérito de reducir los conflictos surgidos entre «españoles» e indígenas; Moshé Gabbay y Abraham Cohen-Solal, respectivamente pariente y discípulo de Simeón Durán, también radicados en Honein (y el segundo, más tarde, en Tremecén); Mimón Najar, en Constantina, donde su hijo accederá al cargo de rabino mayor (el hermano de Mimón, Mordejai, sólo huyó de la isla en 1404, vivió algún tiempo en Bougie y Túnez, volvió a Mallorca donde tuvo que convertirse, se escapó de nuevo y paró en Argel). Muchos eran comerciantes, como Moshé Amar, uno de los conversos forzados que pudieron volver a su fé en África, en Bougie más precisamente, ciudad donde los «españoles», mejor organizados que los hebreos autóctonos, atrajeron a la clientela musulmana, lo que años más tarde causará una escisión (momentánea) entre las dos componentes de la comunidad.

De hecho, a pesar de los problemas y tensiones que no podían faltar a consecuencia de la superioridad manifiesta de los exiliados, no se produjo en ninguna ciudad una separación completa entre unos y otros. Con gran moderación intentaron resolver las dificultades los jefes antes mencionados, con el fin de llegar al deseado equilibrio.

En 1391, en Marruecos, fue menor que en Argelia la afluencia de refugiados, sin duda por el grado de anarquía que ahí reinaba. Pero con todo fue significativa. ¿De dónde vinieron? Como sabemos que antes de 1492 existían en Fez «congregaciones» de castellanos, de mallorquines, y quizás de catalanes —lo que subraya David Corcos—, estamos autorizados a pensar que parte de ellos llegaron un siglo antes. Tenemos noticia sobre todo de los oriundos de Andalucía: el gran rabino de Granada, Mimón Aben Danan, se estableció en Fez (después de pasar por Argel), donde su hijo Moisés alcanzará gran fama con el nombre de Rambán Elfassí. Acompañaba a éste su discípulo Efraim Chalecón, hijo de Salomón, rabino como su padre. A la misma capital llegó también

Isaac Nahmias, quien era *dayan* de Córdoba —juez del *bet din* o tribunal rabínico— y fue nombrado gran rabino de su nueva comunidad. Sabemos igualmente de un grupo de sevillanos llegados a Debdú, en compañía del gran cabalista David ha-Levi, que había parado algún tiempo en Orán y Tremecén. En Debdú perdura hasta hoy el recuerdo de la inolvidable patria, y «Ma'yan Sevilla» sigue llamándose una fuente de sus alrededores... Allí llegó, en 1391 o más tarde, la familia Cohen-Seali, inseparable de Sevilla, ciudad mencionada hasta hoy como cuna de la tribu en sus contratos de casamiento o *ketubbot*... Nos consta, por otra parte, que se refugiaron en Ceuta unos cuantos conversos de Mallorca, antes de ocuparla los portugueses en 1415, o ese mismo año. Era entonces el puerto marroquí más importante, y allí había vivido el muy conocido discípulo de Maimónides, Yussef Ibn Aknin.

Nos faltan referencias sobre los judíos españoles que pudieron refugiarse en el reino de Túnez a fines del siglo XIV y en el curso del siglo XV, época en que los rabinos de Ifrikiya que consultaban a los grandes talmudistas de Argel se revelaban muy poco instruidos. Si los hubo, fueron muy escasos.

A consecuencia del antijudaísmo que se manifestaba en la Península, África del norte continuó recibiendo emigrantes en los decenios que siguieron a 1391. En efecto, a expatriarse podían incitar la campaña de Vicente Ferrer, las espectaculares conversiones de Salomón Ha-Levi (Pablo de Santa María) y Yoshua Lorquí (Jerónimo de Santa Fe), las tan severas «Leyes de Ayllon» de 1412 y la disputa de Tortosa un año más tarde, sin hablar de hechos posteriores marcados por la violencia. No pocos fueron los judíos y criptojudíos que salieron entonces con rumbo a esas tierras musulmanas donde ya tenían vida asentada tantos paisanos o familiares suyos y gozaban de la libertad religiosa. Pero son de señalar también algunos movimientos en el sentido contrario: unos grupos volvieron a Castilla, en contadas ocasiones, por ejemplo en 1442 —año de la muerte del gran rabino de Argel Simeón be Semach Durán—, por las persecuciones que afligieron a los hebreos de Mazagán; igualmente en 1476... [1].

[1] Acerca del período 1391-1492, informan todos los historiadores (véase bibliografía), en particular sobre Argelia.

La expulsión de 1492. Uno de los refugios: África del Norte

Por lo que precede, bien se ve que no era tierra totalmente incógnita el norte de África cuando, obedeciendo la orden de expulsión, se dirigieron hacia sus costas millares de judíos fieles a su ley, oriundos de varias provincias.

«No había cristiano que no oviese dolor de ellos», confiesa Bernáldez, al evocar con sentimiento el viaje que emprendieron primero los desterrados hasta las fronteras y puertos por donde se marcharían. Pasemos en silencio esa parte de su calvario, es decir lo más conocido, y detengámonos en la fase siguiente: las travesías.

Carecemos de fechas precisas, pero es inconcebible pensar que todas las salidas se verificaron el mismo día o muy poco antes de expirar el plazo. Según Abraham de Torrutiel —niño de diez años entonces—, «desde la Pascua hasta la fiesta de Pentecostés salieron de la tierra de España todos los ejércitos de Jahvé» (*Pesah* había empezado el 11 de abril y *Shavuot* el 31 de mayo). Sin tomarlo al pie de la letra, no cabe duda de que se escalonaron los viajes hasta fines de julio o quizás principios de agosto, precipitándose el ritmo al final.

¿En qué puertos se embarcaron los que se dirigían hacia el Magreb? Según varios testimonios, en Cádiz y Puerto de Santa María —tan cerca de Palos donde se preparaba Colón a zarpar, en Gibraltar y Cartagena—. Indica Capsali que los de Cartagena arribaron a Orán, Argel y Bougie, y Joseph ha-Cohen dice que dieciséis barcos repletos salieron de este puerto hacia varios destinos, siendo uno de ellos «África». Por su parte, da fe Bernáldez de una flotilla de veinticinco naves que cargaron a los infelices pasajeros en Cádiz, y de la travesía desastrosa que les cupo en suerte. Como pensaban poner pie en Orán y finalmente lo hicieron en Arcila, detengámonos en esta aventura tan reveladora:

«Al avistar el puerto, descubrieron las velas del corsario Fragoso, terror por aquellos días del Mediterráneo», y Rebbi ha-Cohen, que dirigía la expedición, inició negociaciones con él, hasta llegar a un acuerdo. Pero finalmente desconfiados, el rabino y su grey decidieron levar anclas, al amparo de la noche, y seguir hacia Marruecos. Pero entonces empezó la tragedia, ya que —según el relato de Amador de los Ríos— «salteólos a poco ruda tormenta y echándolos sobre las costas de España, aportaron a Cartagena dieciséis navíos, habiéndose hundido los tres restantes» (¿eran veinte en total, o veinticinco?). Ahí bajaron ciento

cincuenta arrepentidos para pedir el bautismo, y siguieron los demás. Los barcos estaban casi destrozados, y hubo otra escala en Málaga, donde bajaron otros cuatrocientos candidatos a la apostasía. Por fin llegada a Arcila, posesión portuguesa, cuyo gobernador, el conde Borva, nos ocupará más adelante. Así fue como, deshechos, hambrientos y harapientos, entraron en Marruecos aquellos desterrados que se creían destinados a Argelia.

En Argelia también habían pensado otros (cuyo paradero definitivo ignoramos); las víctimas de los hermanos Pedro y Fernando López de Illescas, esos estafadores que les habían cobrado la suma considerable de seis mil doblas por un viaje a Tremecén que jamás se realizó [2]. Pero, si para los refugiados de 1391 y años siguientes había sido ésta la zona más concurrida, no fue así para los desterrados de 1492; en aquel año de absoluta desgracia, tuvo la primacía Marruecos.

Los «expulsados de Castilla» en Marruecos

Se estima con razón que Marruecos fue el país de África del norte que más expulsos recibió. Llegaron por los puertos de Arcila, Tetuán, Badis, Larache y Salé; y los informes más detallados en nuestra posesión se refieren a los que desembarcaron en Arcila, portuguesa desde el año 1471. (Recordemos aquí que los 250 judíos de ambos sexos y de todas edades entonces cautivados por los vencedores y vendidos como esclavos habían sido rescatados unos meses después, gracias a la acción emprendida por don Isaac Abravanel...) [3].

¿Cómo imaginar lo que fueron aquellos primeros días en tierra extranjera? En su *Libro de la Cábala* (1510), así lo resume Abraham de Torrutiel (según la traducción de Francisco Cantera Burgos):

> No escribiré sino parte de las aflicciones que acaecieron a los desterrados, de los cuales algunos se refugiaron en la ciudad de Fez, bajo el poder del gran rey, piadoso entre los piadosos del mundo, Muley el Jeque, el cual acogió en todos sus dominios a los judíos y les dispensó beneficios. Otros se refugiaron en Salé, situada a orillas del mar de Magreb y

[2] L. Suárez Fernández, *Judíos españoles...*, p. 273.

[3] Sobre Arcila y don Isaac Abravanel en 1471, B. Netanyahu, *Don Isaac Abravanel...*, pp. 18-19.

> allí les sobrevinieron tribulaciones por obra de los incircuncisos Tomás y Julián, los cuales se apoderaron de las hijas de Israel y afligieron a los hombres, haciéndoles objeto de tremendas abominaciones e infamias, cuales no fueron cometidas jamás, hasta que llegaron a la ciudad de Fez. De ellos hubo también otros que, entre grandes castigos y tormentos crueles, bajo la dominación del malvado Nemrod, el inmundo Cusan Rasataim [nombre de un rey babilonio], el confidente del rey de Portugal, capitán general de Arcila, llamado conde de Borva, por cuyas maldades de todo género obradas contra los judíos y haberles rechazado al momento, hubieron de marchar hacia el rey de Alcazarquivir, mas saliéronles al camino los moros, los atacaron, les quitaron cuanto tenían y los dejaron desnudos a hombres, mujeres y niños: toda una gran comunidad. Hubo otros que se refugiaron en la ciudad de Badis, bajo la autoridad de Muley Mansur, el cual trató muy bien a los israelitas hasta que se trasladaron a Fez con sus riquezas y todo cuanto tenían. Otros se congregaron en Larache y, al pasar a Alcázar, los asaltaron los árabes y ejecutaron en ellos crueles castigos; unos murieron de sed, a otros devoraron los leones [...]. El resto de los escapados supervivientes vino a Fez [...] en donde se reunió toda la grey, nobles y plebeyos, sabios e inteligentes, entre los cuales estaba mi padre —de bendita memoria—, quien a los setenta años [...] murió el primer día de la Pascua del año primero de la salida de los israelitas de la tierra de España [...].

Demasiado breve, este texto elocuente dice lo esencial (aunque pasa en silencio las relaciones establecidas con los judíos indígenas): el buen acogimiento de los sultanes, los lugares atravesados o donde se asentaron los viajeros, y las exacciones sufridas, obra de bandoleros musulmanes, de un gobernador portugués y de dos comandantes de navío españoles.

Sobre los indignos Tomás y Julián y el viaje al que alude Torrutiel, se sabe más por el relato de uno de los pasajeros, el rabino Abraham Azulay, oriundo de Fez y que se encontraba en España, estudiando, en el momento de la expulsión. En ese barco volvía a su tierra y había sido, por tanto, testigo de todas las violencias cometidas; del naufragio, al llegar a Salé, se había salvado milagrosamente, con otros... En cuanto al conde vasco Cutinho de Borva, todos los testimonios concuerdan, acerca de su dureza para con los recién llegados a quienes ofrecía sólo estas dos opciones: la salida inmediata de su territorio o la conversión, actitud que se repetirá ulteriormente, más cruel aún. En su defensa: la enorme afluencia a una plaza fuerte reducida.

Los megorashim *en Fez*

Sin duda alguna, Fez fue el centro que más atrajo a los expulsados. Por ser capital y por vivir ahí, desde hacía siglos, una fuerte comunidad judía con la que tenían relaciones seculares, y también contaba con descendientes de los refugiados 1391, por ejemplo el muy sabio rabino Haim Gagin.

Se encontraba éste en la Península cuando la expulsión, y a su tierra volvió con los desterrados. Él mismo declaró haber llegado la víspera de *kippur,* o sea, el día 30 de septiembre, en compañía de otros muchos sin duda, entre los cuales, posiblemente, Abraham de Torrutiel y su familia. De aquellos principios en Fez, el cronista Abraham relatará más tarde —en 1510— las desgracias acaecidas a poco de fallecer su padre, ocho meses después de arribar:

> [...] En el mes de *tammuz* [junio-julio de 1493], estalló un fuego en la judería y se quemaron en un momento multitud de hombres, como si el fuego saliera de los cielos. Yo me salvé de él, contando entonces once años [...]. Inmediatamente después del gran incendio mencionado, sobrevino hambre y una gran peste, pereciendo acá y allá más de veinte mil israelitas en la ciudad de Fez y en las ciudades circunvecinas. Al ver los Israelitas aquella gran calamidad, volviéronse a tierra de cristianos, pues decían: «todos nosotros vamos a morir». Otros se refugiaron en las tiendas de los musulmanes, en Moab, y de los extraños; y otros murieron de hambre en los zocos y plazas. Las hijas de Israel anduvieron desnudas [...].

Fue entonces, en medio de tantos sufrimientos, cuando llegaron los primeros refugiados procedentes de Portugal.

La llegada de los «portugueses»

Muchos de los judíos españoles que habían encontrado un primer refugio en tierras lusitanas aparecieron en Fez, cuando la ciudad se moría literalmente de hambre.

Millares eran los que desembarcaron en varios puntos de la costa, en particular Salé y sobre todo Arcila, y padecieron mucho. El cabalista Yehudah Khayat había salido de Lisboa con doscientas cincuenta personas, al vencer el permiso otorgado por ocho meses y cuando ya empe-

zaba allí la epidemia de peste. Por ello, ningún puerto los quería recibir, y estuvieron en el mar cuatro meses, agotados los víveres. Fue un viaje de pesadilla, con corsarios y saqueo, parada en Málaga y hambre hasta morir de ella la esposa del rabino y otros cincuenta pasajeros: hubo incitaciones al bautizo y cien conversiones; llegaron por fin a las costas africanas, pero estuvieron en cuarentena en pleno campo; y para Khayat, acusado de antiislamismo por un moro de España también exiliado, cuarenta días de cárcel en un espantoso calabozo de un puerto marroquí no precisado, pero del norte, ya que fue la comunidad judía de Chechauen quien lo rescató; y por fin llegaron a Fez, en el otoño de aquel año 1493 tan trágico.

Ya habían alcanzado la ciudad los muchísimos *megorashim* de Portugal desembarcados en Arcila en el mes de *ab,* o sea, en julio (según Capsali, invadieron el puerto 120 barcos, con 70.000 personas, cifra inaceptable), que habían sido víctimas de la dureza de Borva y luego de los bandoleros, testigos también de otras apostasías.

Se organizan los megorashim

A pesar de tantas pruebas, no tardó en organizarse la «Comunidad de los expulsados de Castilla». Y sigue asombrándonos aquella inquebrantable fe en el porvenir, aquella eficacia de sus jefes espirituales en circunstancias particularmente difíciles: ya el 17 de mayo de 1494 se promulgó la primera *taqqanah,* ordenanza rabínica de suma importancia, que reglamentaba su régimen matrimonial y sucesoral, unificando las que los regían en sus respectivas *aljamas,* y defendiendo los derechos de la mujer. La segunda, de fines de 1496, que ampliaba la anterior, fue aceptada por los feligreses de las cuatro congregaciones existentes, las de los castellanos, aragoneses, granadinos y portugueses, y legalizada por los dos notarios del *bet din* Jacob Pariente y Moisés Valensi, de apellidos tan significativos. Este último recién llegado de Portugal.

Por los judíos españoles que se escaparon de Lisboa en 1496 y 1497, no se ignoraban en Fez los actos de inhumanidad allí perpetrados: los niños separados de sus padres —unos centenares enviados a la isla de São Tomas, los demás bautizados—, la muerte del *rabi mor* Simeón Maini (de Segovia) después de indecibles tormentos, el encarcelamiento y malos tratos infligidos a los que se negaban a la conversión, etcétera.

Entre éstos estaban tres rabinos muy sabios: Chem Tob Lerma, Jacob Leal y Abraham Saba (nacido éste en Zamora) quienes, después de padecer mucho, pudieron huir, desembarcar en Arcila —milagrosamente, según Torrutiel, tan desastrosa había sido la travesía—, conocer la crueldad de Borva y por fin reunirse con los *megorashim* de Fez: los dos primeros a fines de 1497 o principios del año siguiente, el tercero, meses después (sabemos en efecto que residió algún tiempo en Alcazarquivir —lusitana desde 1459—, donde empezó una nueva redacción de sus obras, perdidas en la tormenta de la expulsión).

Era notable en Fez la concentración de letrados en este fin de siglo. Ya se habían marchado José Al Ashkar y Jacob Berab, y estaban en Tremecén. Berab —de Maqueda—, discípulo del afamado Isaac Aboab, con apenas dieciocho años al llegar, en 1492, había sido nombrado gran rabino, tan grandes eran su saber y sabiduría. ¿Había salido ya para Safed el joven David Ben Zimra? ¿Soñaba ya con la Tierra Santa Simeón ben Labi, niño en la hora de la expulsión, y prometido a otro destino?... Los señores Lerma, Saba y Leal —maestro éste de Torrutiel— volvieron a sus libros y enseñanza. Alentaba la fe y el fervor mesiánico, se estudiaba el Talmud y hasta la cábala. Y de estos rabinos y estudiosos conocemos a muchos: Isaac Serrulla (¿de Ávila?), Benjamín Gabbay, Moisés Albranes y Moisés Mamon, los cuatro firmantes de la primera *taqqanah;* José Uziel y Moisés Aliguah, ex alumnos del gran Samuel al Valensi y ambos citados por Torrutiel; Nahman Sunbal (¿de Valencia o Sevilla?), personalidad eminente, y Yeshua Corcos, igualmente relevante, discípulos el uno y el otro de un rabino de Túnez establecido en Fez, Shalom Masnurt; Abraham Bibas y Vidal ha-Serfaty, Abraham Hajes y Moisés Abensur (conocido como Abraham ha-Ivri), Abraham Roti y José Toby, Chem Tob Benzecri y José Menda, etcétera.

Al empezar el nuevo siglo, la comunidad judeoespañola conocía ya un notable desarrollo, en todos los dominios. Consta que en 1508 existían en el nuevo barrio judío casas con pisos y adornadas de arabescos, sinagogas con ricos ornamentos y *yeshivot* o academias rabínicas muy concurridas; que en 1520, durante el hambre que sobrevino entonces, nadie murió de esa plaga, por haberse constituido grandes reservas de trigo. Espiritualmente y por su capacidad de organización, se habían impuesto los *megorashim* a los *toshabim* o autóctonos, siendo revelador el que, a partir de 1545, hayan sido ratificadas las *taqqanot* de los «cas-

tellanos» —denominación única ya adoptada para designar a todos los «españoles» por unos cuantos rabinos indígenas.

Al cabo de unas generaciones, empezarán a perder su idioma peninsular los *megorashim* de Fez y demás comunidades —con excepción de Tetuán— por una inevitable asimilación lingüística. Pero todos seguirán orgullosos de su origen y herencia hispánica, identidad pregonada por los mismos apellidos.

Y siguen conmoviendo, por lo que revelan de aquel pasado en Sefarad, algunos de los que aún llevan los exiliados y sus descendientes, debidamente atestiguados en Fez y demás ciudades:

— Albo, Alcalay, Amarillo, Amigo y Arroyo;
— Barchillón (de Barcelona), Berdugo (¿de verde?) y Buenos Hombres;
— Caballero, Cabeza, Calahorrano, Calderón, Carvalho (de consonancia portuguesa), Castiel, Cerero, Cordovi, Crudo y de Cuéllar;
— Chalecón, Chicatella y Chiquito;
— Dabela (o de Ávila), Daza o Deza, De Lara y Delmar;
— Escudero y Espinosa;
— Falcón;
— Garzón;
— Huerta;
— Laredo, Lobato y Lealtad;
— Manzano, Mendes, Menda, Monsón y Murciano y Marinas;
— Navarro;
— Pariente, Peña, Pinto y Portal, Palache (¿Palacio?);
— Rojales y Rosales;
— Sasportas, Sedero, Senior y Soberano, y Serero;
— Tapiero, Tarregano, Taurel y Toledano;
— Valenciano, Villalobos y Villalón.

Muchos de ellos prestaron sus eminentes servicios al sultán, como negociadores y diplomáticos. A partir de fines del siglo XVI se distinguieron particularmente los Palaches: Samuel, embajador de Mulay Zaidán en los Países Bajos y muy amigo del príncipe de Nassau; su hermano José, quien ocupó el mismo cargo a la muerte de Samuel, ocurrida en 1616, así como otros familiares suyos. En el domicilio de Samuel Palache fue donde se había celebrado el primer oficio de *yom kippur* en

Amsterdam, en 1596, poco antes de constituirse la comunidad prometida a tan gran porvenir... [4].

Los megorashim *en las otras ciudades de Marruecos*

A partir de 1492 y en años posteriores se instalaron los expulsados en las otras comunidades existentes, no sólo en el norte del país, sino también en los puertos del sur y hasta en Marraquech, formándose así muchas *kehilot* mixtas donde no pocos de ellos sobresalieron.

Mequínez

En Mequínez, centro cercano de Fez, se distinguieron, ya por su ciencia rabínica, ya por su capacidad como negociadores o comerciantes. Unos documentos de los siglos XVII y XVIII, más precisamente de los años en que reinó Mulay Ismael, atestiguan el papel importante desempeñado por las familias Maimarán, Benatar, Berdugo y Toledano. Abraham Maimarán era *nagid* o jeque de los judíos, y consejero del sultán; Haim Benatar dirigió la *yeshibah* creada para él por Moisés Dabela; los Berdugos y Toledanos dieron dinastías de rabinos afamados, y los últimos varios embajadores: José Toledano —hijo de Daniel— fue quien llevó las negociaciones con Holanda, concluidas en 1684 por un tratado de paz, navegación y comercio entre ambos países; sus hermanos Habib y Haim también cumplieron misiones diplomáticas, el primero en Inglaterra, el segundo en las Provincias Unidas...

Salé y Rabat

En Salé, donde desembarcaron bastantes de los expulsados en 1492, se quedaron algunos, entre ellos el rabino José Chicatella.

[4] Sobre los expulsados en Marruecos, véase *El Libro de la Cábala*, de A. de Torrutiel, traducción de F. Cantera Burgos; I. Abbou, A. I. Laredo, D. Corcos, M. Eisenbeth, H. Z. (J. W.) Hirschberg, A. Hasserfaty, H. Zafrani, A. Chouraqui, E. Eilon, etc. (*op. cit.* en la bibliografía).

Puerto dinámico, muy importante hasta 1750, Salé abrigó una comunidad diversa, activa y viajera. En el siglo XVII, ahí residían, según dicen, muchos judíos «extranjeros»; y de ahí salían no pocos residentes, hacia Safi y Agadir, y también hacia Liorna, Marsella, Rotterdam, Hamburgo, Amsterdam y Londres, para instalarse en esos centros marítimos o en plan de negocios. El famoso cabalista Jacob Sasportas —quien terminará en Amsterdam su vida iniciada en Orán— fue un tiempo rabino mayor de Salé, después de serlo en Marraquech y Fez. Encarcelado en 1646 por orden del sultán, en Amsterdam se había refugiado en 1653, y de allí le hizo volver a Marruecos Mulay ar-Rashid, en 1659 para confiarle una misión especial cerca de la Corte de España... Veinte años antes, Benjamin Cohen, judío «portugués» de Salé, había negociado con los Países Bajos, en nombre de otro sultán, el envío de armas de fuego y municiones contra el rescate de unos cautivos.

A mediados del siglo XVIII, muchos hebreos de Salé pasaron a Rabat, la ciudad vecina, cuya *kehilah* había sido hasta entonces muy reducida. Por aquellas fechas, el tesorero era Isaac Calderón. Y entre los que habían optado por el traslado estaban los Dabela —o De Ávila—, que tantos rabinos había dado a la comunidad, los Abensur, Benatar, Marrache y Elmaleh alias Buenos Hombres. Pero ya habían emigrado a América del Norte unos miembros de la familia Marrache... En 1816, cuando aún ejercía su ministerio de rabino mayor José Elmaleh, otro sefardí tenía a su cargo el viceconsulado de Inglaterra en Rabat: un señor Abudarham, de Liorna pero probablemente de familia tetuaní. Ganó Rabat lo que había perdido Salé; y en las dos orillas del río Bu-Regreg se perpetuó la tradición española, en particular en las sinagogas, templos de milenaria memoria donde los donativos se seguirán anunciando en «reales» y «duros»...

Por razones evidentes atraían los puertos (más adelante, véase lo referente a los que fueron posesiones portuguesas).

Marraquech

En la gran ciudad del sur, fueron muy minoritarios los *megorashim,* y por ello preservaron con celo su particularismo, lo que igualmente ocurrió en Safi, Mogador y Agadir, Azemmur y Mazagan. Hasta fines del siglo XVIII, sólo hablaban castellano, y hasta principios de éste mantuvie-

ron su propia sinagoga... De los siglos anteriores conserva la historia unos cuantos recuerdos de criptojudíos que quisieron volver a su fe primera y recibieron ayuda de cristianos nuevos residentes en Marraquech, entre ellos don Francisco da Costa, embajador de Portugal y luego de España —depués de la anexión de 1580—, que por ese motivo fue denunciado a la Inquisición: vivía en el *mellah,* manifestó el deseo de ser enterrado en el jardín de la casa judía donde se alojaba...; y también Bartolomé Rabelo, judaizante al servicio de Navarra, y su suegro Belchior Vez d'Azevedo, quien proveía a los hebreos de Marruecos de libros hebraicos impresos en Europa, que él cargaba en Londres, siendo capitán de un barco...

Entre las grandes familias sefardíes, se distinguieron los Sebag, Pinto y Corcos. En el siglo XIX, varios miembros destacados de la familia Corcos prestaron servicios considerables como jefes espirituales y por gozar de gran influencia en la Corte.

En los puertos que fueron portugueses

Atestiguada está la presencia de bastantes *megorashim* en los puertos marroquíes que fueron posesiones portuguesas.

Ceuta era lusitana desde 1415; Arcila y Tánger lo fueron a partir de 1471. Safi y Azemmur reconocieron la soberanía de Portugal en 1486 y 1488, respectivamente, y fueron realmente ocupadas en 1508 y 1513. Aquel año, los nuevos dueños edificaron fortalezas en Mazagan y Mogador, habiendo construido la de Agadir en 1505.

Ya evocamos la llegada a Arcila de muchos exiliados, y el trato que les fue reservado. Se quedarían algunos en calidad de conversos, y en 1492 ahí ya viviría una pequeña comunidad. Lo seguro es que, en 1544, estaba en Arcila Moisés Roti —de Safi—, intentando impedir la expulsión ya proyectada de sus correligionarios. ¿Cuántos eran y de dónde procedían? Con todo, se puede afirmar que la plaza fuerte no fue tierra de asilo, como tampoco lo fueron Tánger ni Ceuta, llamadas a ser ambas, ulteriormente, grandes centros sefardíes.

En cambio, en los puertos atlánticos del centro y del sur, los portugueses aceptaron y hasta favorecieron a los hebreos, a pesar del trágico aniquilamiento del judaísmo en su país. Con marcado sentido político, es decir, movidos por el solo interés, supieron utilizarlos como abastece-

dores, intermediarios, intérpretes y embajadores. Pero éstos, que habían sido las víctimas y tenían aún familia o amigos en Lisboa, Oporto o Coimbra, ¿a qué motivaciones obedecían? ¿Resultarían así más fáciles los contactos con los *anusim* bautizados por la fuerza? ¿Preferían los cristianos a los musulmanes?

Safi

En Safi fue notable la cooperación entre los portugueses y la familia Ben Zimra (conocida también como Ben Zemiro o Ben Cemerro), emigrada desde Málaga y Portugal. Abraham Ben Zimra, muy docto y gran poeta, llegaba de Fez, después de unos años pasados en Orán y Tremecén, y ocupaba el cargo de gran rabino cuando los lusitanos sitiaron la ciudad. Por haberlos ayudado y en señal de gratitud, el rey Manuel lo confirmó oficialmente en su puesto en 1510 y prometió un estatuto especial a los judíos que quisieran residir en Safi: completa libertad religiosa, reducción de impuestos y, entre otras ventajas, la garantía de que nunca se los expulsaría contra su voluntad (en el peor de los casos, el plazo sería de dos años, y saldrían con todos sus haberes). No obstante, en 1519, tuvieron que marcharse unas cuantas familias «inútiles». Con todo, fueron cordiales las relaciones. Abraham tomó parte en las negociaciones entre los ocupantes y las autoridades marroquíes, tuvo relaciones epistolares con David Reubeni, que estaba en Lisboa en 1526, etc. Y un año después, en 1527, era intérprete oficial en Mazagán, pero prefería vivir en Azemmur. Su hermano Isaac, que abastecía la plaza de Safi de trigo, había sido encargado de una misión diplomática en Portugal, en 1514; y otro hermano, Ismael, igualmente trujamán en varias ocasiones, intervino a petición del Rey de Portugal en el rescate de un cautivo cristiano.

¿Habrá pasado por Safi Cristóbal Colón, como lo escribe Isaac Abbou, sin precisar sus fuentes? ¿En qué viaje? ¿A la ida o a la vuelta?

> Ahí lo recibió el jefe de la comunidad israelita Rebbi Abraham Benzimra, él mismo exiliado de Portugal, lo hospedó en su casa y le tuvo muchos miramientos.

De averiguarse este detalle inédito, surgirían muchas preguntas, interesantes para quien esté convencido del origen judío del descubridor:

¿con qué fin decidió detenerse? ¿Se conocían ambos? ¿Quería él informarse, entrar en contacto con una persona determinada?

Según León el Africano, cien familias judías estaban asentadas en Safi en el año 1500. ¿Cuántas fueron en plena dominación portuguesa? Acerca de los sefardíes, las precisiones que podemos aportar son muy posteriores: hasta 1760, ahí vivieron los Escuderos; por esas fechas una familia «ben Juan» y por añadidura, «Juan» Abecasis y «Juan» Arrobas (casos únicos de apellido y nombre tan cristianos); en 1764, entre los doce concejales del comité comunitario, seis eran de ascendencia española: Meyer Sunbal (secretario del cónsul de Francia Louis Chénier, y hermano de Samuel, embajador del sultán Mulay Abdallah en Dinamarca); Adi Chriqui (o sea «de Levante»), Yehudah Pariente, Jacob Chiquito, etc.

Adi Chriqui reinaba sobre el puerto de Safi desde hacía largo tiempo, y su hijo, José de Levante o Delvante, será uno de los creadores del de Mogador.

Azemmur

Los hebreos que ya vivían en Azemmur se instalaron a principios del siglo XVI y obtuvieron las mismas ventajas que los de Safi. Entre las familias que huyeron de Portugal en 1496 y desembarcaron ahí, estaban las de Abraham Hazan y de Jacov Adiba. El primero, muy pudiente, sirvió de mediador entre marroquíes y portugueses; el segundo fue nombrado gran rabino por el rey Manuel. A petición suya, dos o tres calles próximas a la fortaleza fueron atribuidas a los judíos como prueba de protección oficial. En 1514, poco después de la toma de la ciudad, su hermano Yahia, intérprete, fue encargado de una misión oficial en Lisboa.

No faltaron los contactos con el poder ni tampoco con la Inquisición, instaurada en 1536. Así, un ex converso residente en Azemmur, Isaac Cabeza, se vio acusado por el tribunal de Évora, en 1537, por haber vuelto al judaísmo.

Se respetó el contrato: en 1539, Samuel Valenciano, otro sefardí de la plaza, salió para Safi, como jefe de una expedición de socorro y, dos años más tarde, al tener que abandonar Azemmur, los portugueses evacuaron a los judíos, asegurando su transporte hasta Larache y Arcila,

Tánger y Ceuta, a bordo de cuatro barcos. En ese mismo año 1541, también perdieron Agadir.

La batalla de Alcazarquivir (1578). El purim *de Sebastián*

Lunes 4 de agosto de 1578, nadie ignora lo que fue la «batalla de los tres reyes». Pero aquí evocaremos su resonancia entre los hebreos de Marruecos, esencialmente del norte.

Cuando Portugal sólo conservaba Tánger, Ceuta y Mazagan, el rey Sebastián soñaba con conquistar el país entero. En Tánger fue donde desembarcó con un imponente ejército, y se reunió con su aliado Mulay Mohamed a quien había destronado Mulay el Malik. Fino estratega, éste supo atraer a sus enemigos hasta Alcazarquivir, y allí se desarrolló el épico combate donde los tres dejaron la vida. Se estimaban en peligro los judíos, temor confirmado por la revelación de dos conversos portugueses de esta impresionante expedición: por haber fallecido el joven y fanático Sebastián, se habían librado de la conversión o de la muerte. ¡Milagro grande había sido, hasta hoy conmemorado el segundo día de *roch hodesh* del mes de *elul,* fiesta llamada *purim de Sebastián* o *purim de los cristianos,* celebrada en casa y en las sinagogas, donde se lee la *meguilah* que recuerda los acontecimientos y alaba al *dio* de Israel.

Presos, muchos de los portugueses fueron vendidos a los descendientes de los *megorashim,* en el mercado de Fez, para su rescate, siendo uno de los principales negociadores judíos un señor Villalón. Muy noble, según dice, fue el trazo reservado por los de la *kehilah* a los cautivos (lo que subrayó el historiador Mendoza).

Mazagán

Mazagán siguió siendo portuguesa hasta 1769. Abandonada en 1790, la ciudad se levantará de sus ruinas sólo en 1826, al ser nombrado director de la aduana Meir Cohen ben Macnin, judío de Mogador (autóctono). Entre los sefardíes que ahí vivieron o estuvieron antes y después de estas fechas, se destacan algunas figuras: Abraham Cabeza, emisario del sultán cerca del gobernador Álvaro de Carvalho, en 1554; Mordehay Delmar —o de la Mar— quien obtuvo la concesión del

puerto luego de salir los portugueses, y era rabino a fines de aquel siglo XVIII; el secretario de éste, Ishay Pacifico, nacido en Gibraltar y hermano de Jacob, entonces cónsul de Inglaterra en Rabat; en la misma época, los hermanos Cardoso, importantes negociantes recién llegados del Peñón; en el siglo XIX, la familia Amiel, ya notable en Fez y Azemmur, y a principios de éste otro negociante de envergadura, Joseph Brudo, hispano-portugués de Marsella quien fue vicecónsul de Francia en Mazagán. Señala M. Ortega que

> en 1844, estuvo España a punto de declarar la guerra a Marruecos, a causa del asesinato de su vicecónsul en Mazagán, el hebreo Darmon.

Mogador

La prosperidad de los judíos de Mogador empezó mucho después de la salida de los portugueses, en 1765, con la creación del nuevo puerto, decidida por el sultán Sidi Mohamed ben Abdallah. Habiéndose manifestado resistencia de parte de moros y cristianos para trasladarse ahí, le aconsejó su privado Samuel Sunbal que invitara a algunas familias judías, entre las más escogidas, a mandar uno de sus miembros para representarlas en la ciudad. Los privilegios serían inmensos, y las personas por designar debían tener relaciones comerciales con el extranjero y parientes instalados en Europa. De los diez escogidos, siete eran descendientes de *megorashim:* Abraham Sunbal y José Delvante, de Safi; Maimón Corcos y Salem Delmar, de Marraquech; Moisés Abudarhan, de Tetuán; David Peña, de Agadir; Moisés Anahory, de Rabat. Espectacular fue el desarrollo de la nueva ciudad y de su comunidad, contando ésta con 2.000 personas en 1770 y más de 6.000 en 1785. Atraídos por el dinamismo, afluyeron negociantes de varios puntos del país, de Argel, Liorna y Amsterdam, entre éstos, la familia de Lara. También empezaron a emigrar a Inglaterra no pocos residentes de Mogador, instalándose principalmente en Londres y Manchester, Liverpool, Porthmouth y Newcastle, sefardíes en gran parte. Se multiplicaron las relaciones comerciales y en la villa sureña fue penetrando cada vez más la influencia británica...

En 1864, fueron los hermanos Corcos quienes acogieron a sir Moses Montefiore, presidente del *Board of Deputies* de Londres (y sefardí na-

cido en Liorna). El venerable anciano se dirigió a Marraquech para entrevistarse con el sultán y defender a sus hermanos judíos, en ese momento tan crítico del horrendo «asunto de Safi» en que estuvo implicada España. Las mesas eran refinadas y los pasteles se llamaban *cakes.* Lo inglés y la hospitalidad de la aristocracia judía de Mogador quedarán para siempre legendarios [5].

Tánger

Después de la batalla de Alcazarquivir, Tánger fue española hasta 1643; otra vez portugesa; inglesa de 1661 a 1684, fecha en que la recobró Mulay Ismael. Volvieron entonces los judíos expulsados por los ingleses, y llegaron otras familias desde Alcázar y Mequínez. En 1772, al trasladarse ahí las legaciones extranjeras hasta entonces radicadas en Tetuán, las siguieron —por motivos económicos— muchos hebreos de esta ciudad. Entonces fue cuando empezó el verdadero desarrollo de Tánger y de su *kehilah,* casi exclusivamente sefardí.

Los judíos fueron intérpretes de los consulados, lo que propició el comercio con Europa. La presencia de las embajadas les sirvió de protección, y a su comunidad llegaban las quejas de las demás comunidades...

No obstante, no faltaron las horas trágicas. Recordemos aquí el drama de Sol Hachuel, en 1834: falsamente acusada de haber abrazado el islam, y procesada por negarse a reconocerlo, la hermosa adolescente fue decapitada en Fez. Según el relato publicado poco después por Eugenio María Romero, *El martirio de Sol Hachuel o la heroína hebrea,* había hecho lo imposible José Rico, vicecónsul de España, suplicando al bajá, ayudando al padre, modesto comerciante sefardí [6].

Las relaciones con moros y cristianos eran generalmente cordiales. Por éstos les llegaban influencias de fuera, y las supieron recibir, haciendo cohabitar, con la fidelidad a la sinagoga y la herencia ancestral, la atracción del occidente: la literatura europea, las modas de París,

[5] Sobre las juderías de Fez y Mequínez, Rabat y Salé, Marraquech, Mazagán y Mogador, es muy valioso el estudio de D. Corcos (*op. cit.;* véase la bibliografía).

[6] Se puede consultar S. Leibovici, *Sol Hachuel la Tsadikkah ou la force de la Foi (1834),* Pardès, 4 (1986), pp. 133-146, trad. en *Maguen,* Caracas, 68 (1988).

la vida andaluza... Se sentían españoles y la historia les reservó el reencuentro con España.

Los hebreos tangerinos fueron vicecónsules y hasta cónsules, incluso de Dinamarca y Finlandia; industriales, banqueros, periodistas... Comunidad sin par, favorecida por la geografía, dinámica y diversa, de múltiples facetas... Así seguirá hasta nuestra época. Es de leer o releer el hermoso ensayo de Carlos de Nesry, *Le juif de Tanger et le Maroc.*

Diversidad de las comunidades. Relaciones intercomunitarias

En cada una de las *kehilot,* los diversos orígenes se notaban a partir del idioma, de la forma de vestir y de la manera de ser; y hasta muy tarde se utilizaron algunas denominaciones distintivas: para los *megorashim* y sus descendientes, los judíos indígenas eran «berberiscos», «moriscos» y en cierto contexto particular «forasteros». «Flamencos» eran los que llegaban de los Países Bajos, y por extensión de toda la Europa occidental, y «flamenco» el traje que adoptaban —en el siglo XVII— los criptojudíos recién llegados de Portugal volviendo al judaísmo (sin duda, por la admiración que suscitaba la valiosa comunidad de Amsterdam).

De una ciudad a otra, por más alejada que estuviese, los contactos eran permanentes, en particular a través de las correspondencias rabínicas. En el sistema de gobierno comunitario vigente, la autoridad de los rabinos era aceptada unánimemente y, por lo visto, eran las decisiones de los tribunales.

Por otra parte, existían muchas relaciones con las comunidades del extranjero, empezando por las de Tierra Santa, en particular con Safed, Hebrón y Jerusalén. De sus *yeshibot* llegaban emisarios, y de Marruecos salían muchos judíos a vivir, estudiar y a veces a morir, cumpliendo con el deber y la aspiración de siempre, porque aquella era la verdadera patria. El amor a Sión, en efecto, siempre fue y seguirá siendo la dimensión fundamental.

También eran importantes los intercambios con los correligionarios de todo el norte de África, de Liorna, Amsterdam, Rotterdam, Londres, etc., motivados ya por asuntos religiosos o comerciales, ya por la emigración e inmigración de bastantes familias. Rebbi Isaac Uziel, de Fez, hijo de expulsados, fue uno de los primeros jefes espirituales de Amsterdam

(y allí tuvo por alumno al famoso Menasseh ben Israel); igualmente de Fez, Rebbi Jacob Hajes enseñó en Liorna, a mediados del siglo XVII; a fines del XVIII, Rebbi Abraham Coriat (de Tetuán) salió para el mismo puerto, a petición de los liorneses establecidos en Mogador... Muchas referencias de esta índole se pueden traer a cuenta, que confirman la extrema movilidad de los hijos de *megorashim,* y la ayuda que se prestaron dentro del área de su diáspora. Ése era el ancho mundo de su acción, el de la confraternidad sefardí, simplemente judía. Y se ha de mencionar aquí la parte que tomaron varios rabinos de Marruecos en la lucha emprendida contra el falso mesías Šabbĕtay Ṣĕḇi y sus seguidores, entre ellos Daniel Toledano de Mequínez.

Las relaciones con España

España había sido madrastra. Pero en el siglo XIX, el antiguo rencor se cambió en gratitud.

Hasta 1860, hubo pocas relaciones entre España y los sefardíes de Marruecos, semejantes a las que existieron entre éstos y los portugueses; y recordemos aquí que, habiéndole dejado el campo libre a Portugal —debido a los acuerdos de 1494 y 1509—, sólo ocupó España en aquellos años Melilla y Vélez, plazas en las que no entraron los *megorashim.*

Sabido es que el gran reencuentro se hizo en Tetuán, a favor de la guerra de África, aquel 5 de febrero de 1860 en que llegaron como libertadores las tropas de O'Donnell y otros grandes generales [7], día feliz conmemorado por un *purim* llamado «de Prim», por haber sido éste la figura más popular. Del acontecimiento y de su alcance tratará Juan Bautista Vilar en un capítulo aparte, por lo cual nos limitamos sólo a mentarlo.

Ahí empezó la rehispanización de los sefardíes. En 1868 confirmó la «gloriosa revolución» sus nuevas esperanzas, así como la tan liberal constitución del año siguiente. Y el protectorado español sobre la zona norte, iniciado en 1912, les apareció como la prolongación de la benéfica ocupación, pretérita desde el 2 de mayo de 1862. Ya, desde

[7] Con este acontecimiento empieza el libro de S. Leibovici, *Chronique des Juifs de Tetouan (1860-1896),* París, 1984.

mucho antes de terminar el siglo XIX, se habían formado colectividades judías en Ceuta y Melilla, de origen tetuaní esencialmente.

Muy sabido es que los descendientes de los «expulsados de Castilla» habían mantenido y cultivado el amor y la nostalgia de Sefarad, y muchos de ellos el idioma. En 1864, el vicecónsul de Francia en Tetuán, Menahem Emmanuel Nahon, le escribía a la Alliance Israélite Universelle que «la mayor parte» de los hebreos del país consideraban la lengua española como la suya [8]. Detrás de la exageración estaba esta evidencia: había resistido y era familiar y no sólo en el septentrión, como se suele pensar. Y ese apego, lo más conocido de los «españoles sin patria», fue precisamente lo que tanto emocionó al venerado don Ángel Pulido, al comprobarlo desde otras latitudes. El principio del protectorado coincidió con el tiempo de su generosa campaña, y a su afán de misionero hicieron eco las manifestaciones de cariño hacia la antigua «madre patria». En Tánger y Tetuán, Larache y Alcazarquivir, Arcila y Ceuta, se crearon Asociaciones hispano-hebreas con fines patrióticos, para el acercamiento de los dos pueblos, y en 1920, año de su reunión en Madrid, se adherían a ellas 4.000 judíos de dicha zona [9]. Pero éstos se sentirán defraudados, ya que fueron escasas las naturalizaciones otorgadas, insuficientes y alejados de sus esperanzas los resultados obtenidos.

Con todo, fue generalmente amable y favorable a los judíos del norte su coexistencia con los españoles, a partir de la familiaridad creada por una lengua común y costumbres similares. Durante ese período, Tánger fue internacional de 1923 a 1940, régimen que convenía a su vocación; española durante la Segunda Guerra Mundial, y nuevamente internacional hasta 1959, cuando ya era independiente el país.

En la extensa zona sur, donde había sido mucho más constructivo el protectorado de Francia, los judíos y entre ellos los sefardíes accedieron a la cultura francesa, primero gracias a los colegios de la Alliance Israélite Universelle [10]; y esta nueva dirección fue determinante. Pero, en-

[8] En S. Leibovici, *op. cit.*, p. 60.

[9] Véase A. Pulido, *Le peuple judeo-espagnol, première base mondiale de l'Espagne*, trad. de Max Nordau, París, 1923, pp. 93-139: Seconde conférence (8 mars 1920, Les Associations hispano-hébraiques du Maroc à Madrid).

[10] Sobre la obra escolar de la A.I.U., A. Chouraqui, *L'Alliance Israélite Universelle et la renaissance juive contemporaine*, París, 1965; sobre su primera escuela, abierta en Tetuán, S. Leibovici, *op. cit. supra*, nota 7.

tre los que hoy residen en París u otros muchos lugares de su nueva diáspora, persiste el vivo y antiguo recuerdo de España.

Fidelidad

El 1 de junio de 1990, los sefardíes dispersos por el mundo recibieron el Premio Príncipe de Asturias de la Concordia, galardón merecido por haber conservado con un celo sin par «el legado cultural y lingüístico de sus antepasados». Por la parte que le toca, así fue efectivamente en Marruecos; milagrosa memoria y fidelidad. De una generación a otra se transmitió la herencia y tradición peninsular en las sinagogas, en las casas y sus cocinas: cantos y oraciones en español del *rito sefardí*; tiernas canciones de cuna; infinidad de romances tradicionales; imprescindibles cantares de boda que acompañan a la ataviada novia y alegran las fiestas; y el mismo casamiento celebrado «según las costumbres y arreglos de las Santas Comunidades expulsadas de Castilla» [11]. Y también el tan sabroso plato del sábado, llamado *adafina,* como en Castilla, donde lo atestiguan dos manuscritos anteriores a la expulsión (del que dará fe Cervantes en Argel, en las obras teatrales que le inspiraron su cautiverio), designado por el mismo vocablo, aunque cambiaron los ingredientes [12].

Por fin el idioma, perdido por muchos a favor del árabe, aunque no totalmente, y preservado por bastantes familias establecidas en el extremo norte, siendo Tetuán la comunidad más «conservadora». Este dialecto hispano-marroquí llamado *hakitía* —objeto de un valioso estudio de José Benoliel— «es un compuesto de castellano antiguo, más o menos bien conservado, de árabe, de hebreo, etc.», ya usado antes de la expulsión, si bien sufrió modificaciones después, y que entendieron O'Donnell y sus tropas a pesar de su extrañeza. Lengua inconfundible y

[11] Se podrá consultar S. Leibovici, *Nuestras bodas en Tetuán, Noces judeo-espagnoles,* Antología, París, 1983; del mismo autor, «Nuestras bodas sefarditas. Algunos ritos y costumbres», *Revista de Dialectología y Tradiciones populares,* Madrid, XLI (1986), reproducido en la revista *Maguen,* Caracas, 65 (1987).

[12] Sobre los dos manuscritos *(Censura Confutatio Libri Talmud* y *El Alborayque)* se puede consultar S. Leibovici, «Aide-mémoire pour un Inquisiteur», *Les nouveaux Cahiers,* 41 (1975); sobre la adafina, S. Leibovici, «Títulos de nobleza de la adafina», *Maguen,* Caracas, 57 (1985).

de convivencia, de uso interno y familiar, única para las bendiciones, las manifestaciones de cariño y los lamentos, de la que subsisten recuerdos tenaces, incluso entre los que más se alejaron de sus raíces peninsulares [13].

Fue grande la fidelidad de los sefardíes de Marruecos a su pasado judío en tierras hispánicas y también a España, a pesar de la expulsión. Después de 1860, la «madre patria» de sus padres estuvo como rehabilitada: «nuestra madre querida» era para los tetuaníes...

La judería de Tetuán *

La *Kehilá* israelí de Tetuán es la judería por definición en el norte de África. En el panorama del judaísmo histórico magrebí representa lo mismo que Salónica y Esmirna en el Oriente mediterráneo, o que Amsterdam y Londres en el Occidente europeo: el asiento y patria de la diáspora. Se comprende que hasta mediados de la actual centuria en que prácticamente dejó de existir bajo los efectos de imperativos históricos concretos —en primer lugar, el éxodo masivo al nuevo Estado de Israel, Europa e Iberoamérica antes y después de la independencia de Marruecos en 1956— fuera conocida en ambientes judíos de todo el mundo como *Jerushalaim haquetaná,* la pequeña Jerusalén.

Orígenes

Los orígenes de Tetuán y de su judería se remontan a los primeros tiempos de la dominación romana sobre la Mauritania tingitana, si bien el estratégico emplazamiento del lugar hace harto presumibles precedentes más antiguos.

Ciudad de corsarios y mercaderes ha conocido numerosas vicisitudes. Arruinada repetidamente por incursiones foráneas y contiendas civiles, siempre ha surgido como el ave Fénix de entre sus propias cenizas. La última destrucción total data de 1400, en que Tetuán es arrasada por una expedición punitiva enviada por Enrique III de Castilla. La po-

[13] Romancero y *hakitía,* véase la bibliografía.

* Por Juan Bautista Vilar.

blación quedó abandonada durante 90 años, hasta que en 1489 fue restaurada por inmigrantes granadinos escapados de su país en plena campaña de conquista cristiana con el *rais* Abul-Hassan Ali al-Mandari, bajo los auspicios del soberano *fasí* Alí al-Xej al-Uattasi. La nueva Tetuán surgiría como base naval del reino de Fez en el estrecho de Gibraltar. Como antemural frente a Castilla y a los portugueses instalados ya en Ceuta, Alcazarseguer y Tánger.

La banda central del antiguo sultanato granadino entre Baza y Motril, y entre Almería y Ronda, desplomada en torno a 1490 sin otra excepción importante que Granada, la capital, con el consiguiente éxodo hacia la vecina costa africana, es patria de origen de los tetuaníes actuales. Instalados con al-Mandari en el angosto recinto que luego ocuparían los barrios de Blad y Metamer, este contingente inicial no tardaría en verse reforzado a partir de 1502 por los musulmanes que, de forma escalonada, fueron abandonado Granada y su Reino como consecuencia de la ocupación cristiana en 1492, la supresión del islam diez años después, y más tarde por la represión de que fueron objeto las soterradas creencias y el clandestino culto musulmanes.

No tardaron en sumarse nuevas barriadas a las ya existentes. Las de Tala, Suq-el-Ful y Mel-lah el Bali, asiento éste de un contingente judío de origen peninsular, modesto al principio pero muy pronto importante. Con Sid al-Mandari llegaron, en efecto, algunas familias de hebreos granadinos, pero sería a raíz de la expulsión de los judíos de España —1492— y Portugal —1496— cuando los Toledano, Pariente, Nahón, Abecasis, Serfaty, Bentata, Garzón, Levy, Abudarham, Benasayag, Abitbol y otros linajes sefardíes se asentaron en la ciudad, a cuyo resurgimiento material y cultural contribuyeron de forma destacada. En adelante los judíos serían componente importante de Tetuán y de su bajalato, circunscripción llamada a funcionar en los dos siglos siguientes como un pequeño principado autónomo, cuyas fuentes de recursos consistían en los tributos percibidos entre las tribus del distrito en el nombre del sultán fasí —más tarde en el de Marruecos—, el comercio marítimo con otros puertos del Magreb, y en particular el producto del corso, de los rescates de cautivos cristianos y de la trata de esclavos.

No todos los judíos venían directamente de la Península. Llegaban también al término de una estancia provisional en Ceuta, Tánger, Arcila y demás enclaves lusitanos del litoral. Pero los más lo hacían desde Fez, centro redistribuidor de expulsados, por cierto, pésimamente tratados

por los transportistas cristianos, atropellados por los musulmanes del país, y recelosamente acogidos por los hebreos autóctonos. En cualquier caso, la erección de la comunidad israelita local en formal *Kehilá* se dejaría esperar un tiempo. Hasta 1530 en que desde Fez llega el rabino Haim Bibás, miembro de una conocida familia judeoespañola establecida en la capital fasí en los últimos años de la centuria precedente [14]. La flamante colectividad judía quedó integrada en la federación de Comunidades de los expulsados de Castilla en Marruecos.

Desarrollo, plenitud y declive

La *Kehilá* tetuaní quedó acogida al secular estatuto de *dimmi* o tributaria reservado en el islam a las minorías religiosas, y pasó a depender directamente del sultán, bajo cuya protección quedó colocada, pudiendo conservar así su religión, derecho y costumbres a cambio de una capitación especial. En su régimen interno la comunidad se regía por *taqanot,* u ordenanzas traídas de España, tomadas de otras comunidades magrebíes ya existentes —Fez sobre todo—, o redactadas por los rabinos locales, pero todas por igual inspiradas en el derecho judeoespañol medieval.

De igual forma que en otras ciudades de Marruecos, los judíos de Tetuán pudieron disfrutar por tanto de considerable grado de autonomía comunal. Su jefe o administrador, con el título de *parnas,* era a un tiempo presidente de un consejo comunal de notables e interlocutor autorizado por la comunidad ante el soberano. Los *parnasim* eran elegidos por el mencionado consejo bajo la presidencia de dos grandes rabinos y entendían en todos los asuntos administrativos de la comunidad, excepción hecha de los más graves, que habían de ser solventados por el consejo corporativamente. Las cuestiones religiosas y jurídicas eran competencia, por el contrario, de un consejo rabínico —rabinos mayores y menores en número variable— presidido por un gran rabino, y su suplente, designados por sus colegas.

Existía una caja comunal cuyos fondos se nutrían del impuesto sobre la carne —*caxer*— y en menor proporción con las colectas semanales

[14] J. B. Vilar, *La Judería de Tetuán (1489-1860) y otros ensayos,* Murcia, 1969, pp. 22-25.

y los donativos semestrales —*nedaba*— que hacían las familias pudientes. También con el producto de legados piadosos. El fondo de referencia permitía atender las necesidades comunales básicas, comenzando por el culto, la enseñanza, la beneficencia y, por supuesto, las prestaciones pecuniarias a que estaba obligada la *Kehilá* respecto al soberano y sus representantes.

Andando el tiempo, la caja iría descargando una parte de sus obligaciones sobre una serie de entidades filantrópicas que sucesivamente fueron apareciendo. Su número se incrementó de forma sensible a partir del siglo XIX con la apertura de la comunidad a la influencia occidental. Así, la sociedad Bikur Holim tomó a su cargo la asistencia médica y los servicios farmacéuticos; una hermandad funeraria, las inhumaciones y la conservación de la necrópolis —el reputado «Cementerio de Castilla» todavía existente, tan venerado por los sefardíes de Marruecos [15]—; la Maternal se ocupó de la asistencia a las parturientas pobres, en tanto Comedor y Ropero cuidaba de la alimentación y vestido de los niños en edad escolar; la Yaglil Torá financiaba buena parte de la enseñanza religiosa, etc. Ya en la centuria actual cristalizaría una Junta de Servicios Municipales que, en colaboración con la administración musulmana, las autoridades españolas del Protectorado, la Alliance Israélite Universelle —su colegio en Tetuán, primera de sus fundaciones en el mundo sefardí, data de 23 de diciembre de 1862— y diversas sociedades religiosas y filantrópicas asumirían buena parte de las funciones encomendadas primitivamente a la caja.

La vieja pero eficaz organización comunal judeotetuaní introducida en los días de Haim Bibás, sin duda bastante más avanzada que la musulmana coetánea, permaneció sin cambios notables hasta mediados del XIX. La temporal ocupación de Tetuán por los españoles entre 1860 y 1862, con ocasión de la guerra hispano-marroquí, impulsó a los dirigentes del momento, el alcalde Lévy Cazes y el rabino Isaac Bengualid, a propiciar reformas de base, aceleradas a partir de 1912 con la declaración del Protectorado franco-español, llamadas a culminar en el dahir de 28 de enero de 1930, que abre una etapa de re-

[15] J. B. Vilar, «El cementerio israelita de Tetuán», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, VI (1970), pp. 218-227 (más 3 láms. y 1 plano). Reimpreso en *Maguen*, 27-28, Caracas, 1972.

novación en profundidad de las comunidades israelíes del norte de Marruecos [16].

Los cambios incidieron en menor medida sobre la organización religiosa de la comunidad, a la que fue reconocida personalidad jurídica propia, sobreviviendo en lo fundamental a la reforma. Máximo organismo existente era el Alto Tribunal Rabínico, o *Beth Din,* integrado por dos grandes rabinos y por otros dos *dayyanim,* o jueces. Dependía del mismo un cuerpo de *sofrim,* o escribanos públicos. La condición de rabino, acrecitada con la *semijá,* o diploma pastoral correspondiente, se alcanzaba hacia los veinticinco años de edad, y la jurisdicción del Alto Tribunal de Tetuán se extendía a todo el norte de Marruecos, así como a las comunidades de Ceuta, Melilla y Gibraltar [17].

El prestigio de aquella institución fue extraordinario durante los siglos XVI y XVII al estar servida por una espléndida pléyade de teólogos y juristas formados en sus *yeshibot,* o seminarios, y en las afamadas academias talmúdicas fundadas por Bibás y sus sucesores, frecuentadas por estudiantes de todo el septentrión africano. Los rabinos de Tetuán, consultados y solicitados por las aljamas no ya de Marruecos sino de la totalidad del Magreb, de Egipto y aun de Palestina, Turquía y los Balcanes, contribuyeron decisivamente a la renovación religiosa e intelectual judeomarroquí.

Dada su condición de protegidos del sultán y de intermediarios natos con los enclaves cristianos de la costa, la actuación de los judíos tetuaníes fue seguida con recelo y suspicacia por ambas partes, sufriendo con frecuencia los efectos de la malquerencia existente entre portugueses y marroquíes, y más tarde, entre éstos y los españoles. Obras como las de Juan León el Africano, Diego de Torres, Luis del Mármol Carvajal, o las de Meneses, Ricard, De Castries, Lourido, Arribas Palau o David Lopes, aportan una nutrida colección de significativos textos. Mejo-

[16] *Vid.* J. M. Toledano, *Ner ha-ma'arav. Histoire des Juifs du Maroc,* Jerusalén, 1911; Y. Benaim, *Malke Rabbanam. Histoire des Rabbins du Maroc,* Jerusalén, 1931; D. Corcos, *Studies in the history of the Jews of Morocco,* Jerusalén, 1976; M. Eisenbeth, *Les Juifs de l'Afrique du Nord. Demographie et onomastique,* Alger, 1936; A. I. Laredo, *Bereberes y hebreos en Marruecos. Sus orígenes según las leyendas, tradiciones y fuentes hebraicas antiguas,* Madrid, 1954; A. I. Laredo, *Les noms des juifs du Maroc. Essai d'onomastique judeo-marocaine,* Madrid, 1978; H. Z. Hirschberg, *History of the Jews in North Africa,* Leyden, 1974-1981, 2 vols., 1.ª ed. en hebreo, Jerusalén, 1965.

[17] M. Alonso Alonso, *Comunidades israelitas y tribunales rabínicos,* Tetuán, 1935, pp. 27-29.

res fueron las relaciones de estos judíos con holandeses y franceses, con intereses mercantiles en el área, y en particular con los ingleses, dueños de Tánger entre 1661 y 1684, época en que existió en esa población una comunidad de procedencia judeotetuaní, atendida pastoralmente por un rabino titular de la sinagoga de Yahia Auday, designado desde Tetuán, de donde dependía esa congregación. Entre los inmigrantes tetuaníes en la localidad destacaron individualidades tales como Salomón Pariente, intérprete oficial de los cuatro gobernadores que se sucedieron en la plaza; Moses Pariente, fundador de una reputada casa de banca, y su socio Aarón Abensur [18].

Por entonces comenzó a variar negativamente el favorable signo ofrecido por la judería de Tetuán en los dos siglos iniciales de la modernidad. Hechos como el asalto del Mel-lah en 1665 vinieron a anunciar tiempos difíciles. Pero de momento ni siquiera un suceso tan luctuoso logró comprometer de forma irreparable el futuro de un colectivo por largo tiempo rico y floreciente. Su fortuna hasta el momento se vinculaba a la prosperidad de la ciudad como cabeza de bajalato, centro agrícola y mercantil de primer orden y ventana del corso marroquí a las puertas mismas de España. Destacado mercado de esclavos en el África septentrional, las mazmorras tetuaníes gozaron en la época de triste reputación en todo el ámbito mediterráneo. Al esplendor de la aljama no fue ajena la inserción del comercio tetuaní en las redes del tráfico europeo.

Las revueltas populares dirigidas por Umar al-Uakash en el tercio inicial del XVIII con la consiguiente emigración de los más ricos mercaderes locales —entre ellos Abraham Benider, refugiado en Gibraltar, donde amasó una importante fortuna como asentador de la flota británica y en el avituallamiento de la plaza—, la creciente presión fiscal sobre la aljama hebrea, la opresión y vejaciones sufridas de continuo por sus moradores, y la propia decadencia de la ciudad que culminó en 1770 con el traslado a Tánger de las legaciones europeas acreditadas ante el sultán, la clausura del puerto y el rápido declive del comercio, fueron duros golpes para la ya languideciente colectividad judía.

[18] I. Laredo, *Memorias de un viejo tangerino,* Madrid, 1935, pp. 30-45; G. Nesry, *Les juifs de Tanger et de Maroc,* Tánger, 1956, pp. 25, 27-47. Véanse, a su vez, estudios posteriores de I. R. Toledano, Ch. Hamet y J. Bengio, entre otros.

Como era de esperar, la decadencia económica no llegó sola. Iba acompañada de otra cultural por el anquilosamiento de academias y maestros como reacción desmedida a la amenaza del sabatismo y otras disidencias. Este declive resultaba tanto más resaltable por cuanto coincidía con una inusitada vitalidad intelectual de las comunidades judías europeas. El siglo se cerrará en Tetuán con un trágico suceso. El saqueo del *Mel-lah* local en 1790 por las tropas del sultán Mulay Yasid, acantonadas en la comarca. La judería quedó en ruinas, dejándose esperar su reconstrucción dos décadas, hasta que el nuevo sultán Mulay Suleimán dispuso en el bienio 1807-1808 la edificación en terrenos de su propiedad de un nuevo *Mel-lah* hebreo, por cierto, de marcado sabor andaluz, entre el barrio de Seffi y la Ensal-lah de Quedima, hacia las afueras, pero dentro todavía del recinto murado. En el emplazamiento antiguo de la judería fue levantada la mezquita de Quebira, la mayor de la ciudad, para santificar el lugar por los crímenes horrendos allí cometidos.

Decadencia, resurgimiento y ocaso

En la primera mitad del siglo XIX la renaciente comunidad israelí tetuaní saldrá lentamente de su postración pero sin remontar en ningún momento una tónica general de decadencia. Se procede a la reapertura del puerto y de la aduana, pero el tráfico distará de aproximarse a los mejores niveles del pasado. Viajeros de la época como los agentes G. Borrow y D. Badía, el médico W. Lempriere, el coronel M. Keatinge, el capitán G. Beauclerck, el pintor Taylor o sir Arthur Capell nos ofrecen el cuadro de una colectividad israelí de modestos artesanos, tenderos, hortelanos y vendedores ambulantes, quienes habían de subvenir al mantenimiento de numerosos enfermos e indigentes, viviendo en condiciones bastante precarias y a merced de sus vecinos musulmanes, pero sufridos, laboriosos y emprendedores, capaces de sobreponerse a todo, con arraigado sentido de la solidaridad comunal y muy religiosos.

Todo el mundo se conocía y ayudaba, coincidían los sábados en la sinagoga y, cuando lo permitían sus múltiples ocupaciones, acudían a fiestas familiares, se reunían a charlar en las casas, y paseaban por las huertas próximas y por la playa. De esta época son varios notables ra-

binos, como Samuel Barchilón y Salomón Abudarham. Este último, perteneciente a una dinastía de rabinos tetuaníes e ilustre cabalista, fue llamado a Gibraltar como gran rabino, falleciendo en esa ciudad en 1852.

No faltaban unos cuantos ricos comerciantes y exportadores, presentados como gente muy profesional y seria en sus tratos. Los negocios de mayor cuantía se encaminaban al aprovisionamiento de Gibraltar, a la importación en Marruecos de manufacturas inglesas y artículos coloniales —azúcar, té, café y tabaco en primer lugar— y a la exportación de cereales, cítricos, cueros, cera, ganado, artículos de marroquinería y del afamado *mahaya,* un aguardiente especial destilado por los judíos locales a base de higos y frutos secos. En el centro de esos negocios se situaban individuos como el banquero Judah Benoliel y el mayorista Aarón Cardozo; por cierto, cónsules de Marruecos y de las regencias de Argel y Túnez en el enclave británico, y los agentes consulares de las naciones europeas en Tetuán, en su mayoría judíos.

Mediado el siglo XIX, el panorama de los estudios judaicos, que en otro tiempo dieran tanto renombre a Tetuán, era una sombra de su pasado esplendor. Subsistían, sin embargo, una decena de *Yeshibot, Bahté midrashim,* o seminarios, donde se formaban los futuros rabinos. Los más prestigiosos y concurridos llevaban el nombre de sus fundadores: Benoliel, de Gibraltar; Abudarham, de Liorna, y J. Lévy, de Tetuán. Este último fallecido poco antes en su retiro de Khiffa, Palestina. Algunos de los alumnos de estos centros continuaban regentando comunidades hebreas en el norte de África, Próximo Oriente, y en el sur de Europa entre Corfú y Lisboa.

La guerra hispano-marroquí de 1859-1860, cuyo escenario fue precisamente la región de Tetuán, en principio tuvo una incidencia muy negativa sobre la colectividad israelí local, diezmada por una emigración preventiva a Orán, Gibraltar, Tarifa y Algeciras, donde funcionaron campamentos de refugiados organizados por un comité promovido por Cremieux, Perèire y Goldsmidt, los barones Rothschild y Montefiore, y otras personalidades relevantes del judaísmo internacional, y por asociaciones judías de Europa y América. Quienes permanecieron en Tetuán tuvieron que sufrir penalidades sin cuento, llamadas a culminar en un *pogrom* a manos de las tropas marroquíes en retirada, en particular los voluntarios rifeños, horas antes de la llegada de los españoles.

Los ocupantes hallaron un panorama tan desolador y aflictivo, que hubieron de comenzar por socorrer a los damnificados, tareas a las que

no tardaron en incorporarse asociaciones filantrópicas, tales como Marocco Relief Found, Board of Deputies y la Alliance Israélite Universelle. A esto siguió una fase de febril actividad, de reformas y mejoras, posibilitadas en considerable medida por la incondicional colaboración de la *Kehilá,* actitud que contrastó con las lógicas reticencias del sector musulmán.

Entre febrero de 1860 y mayo de 1862, etapa de ocupación hispana de la plaza, ésta conoció transformaciones espectaculares y una prosperidad nunca oída. La ciudad tenía entonces unos 35.000 habitantes, de los cuales 7.500 judíos [19]. El éxodo de una parte de la población musulmana se vio compensado por la acogida de una importante guarnición de 10.000 hombres, el regreso de los hebreos emigrados y la afluencia de gentes desde diferentes puntos de Marruecos, Argelia y el sur de la Península Ibérica, atraídos por el señuelo de tan propicia coyuntura. En los fundamentales cambios introducidos, comenzando por los urbanísticos, tuvo parte principal el sector judío de la población, comenzando por el alcalde Lévy Cazes y los concejales representantes de ese colectivo, que, por lo demás, fue el que supo obtener mejor partido de la situación. Es sabido que no pocas de las grandes fortunas judías de Marruecos se cimentaron en aquellos dos años de presencia española en Tetuán [20].

En ese tiempo, la colectividad israelí tetuaní sería la primera de Marruecos en abrirse enteramente a Occidente, señalando el camino a seguir a todas las demás. Los cambios profundos que tuvieron lugar entonces entre los muros de la judería de Tetuán fueron ejemplo y anticipo del despertar de las colectividades judías en el mundo afroasiático durante los cincuenta años siguientes. Quedaba expedito el camino hacia la igualdad civil. La completa libertad se dejaría esperar todavía

[19] H. Cohn, *Moeurs de Tétuan (Maroc),* París, 1866, p. 3.

[20] J. B. Vilar, *Tetuán en el resurgimiento judío contemporáneo (1850-1870). Aproximación a la historia del judaísmo norteafricano,* Caracas, 1985. Véase a su vez Vilar, «Emancipación de los judíos de Marruecos (Tetuán, 1860-1862)», *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán,* 13-14 (1977), 73-97 (reimpreso en *Maguen* núms. 38 y 39, Caracas, 1981); Vilar, «Ouverture à l'Occident de la communaité juive de Tétouan (1860-1865)», en S. Leibovici (ed.), *Mosaïques de notre memoire. Les judeo-espagnols du Maroc,* París, 1982, pp. 85-128 (interesan otras colaboraciones de este número misceláneo, comenzando por las de S. Leibovici). Amplia relación de fuentes manuscritas y bibliografía para el angular período 1850-1870 en Vilar, *Tetuán..., op. cit.,* pp. 299-317.

medio siglo, hasta la implantación del protectorado franco-español sobre Marruecos en 1912.

La apertura en Tetuán por la Alliance Israélite de un moderno colegio, centro piloto que sirvió de modelo a los que después fueron creándose en el norte de África, el Imperio Turco y los Balcanes, es un jalón importante en el proceso apuntado. La inauguración tendría lugar el 23 de diciembre de 1862 en el curso de un emotivo acto que una noticia retrospectiva [21] nos transmite así:

> En efecto, el 1.º Tebet 5622 fue convocada la comunidad por Mr. Alberto Cohen, representante de la Alianza en esta, y por los muy reverendísimos rabinos Isaac Bengualid, Vidal Israel, Isaac Nahon y Joseph Hachuel (d.s.m.), con el fin de proceder a la fundación de la escuela en Tetuán. Reunido lo más notable de la Judería, nuestro muy venerado rabino Isaac Bengualid (d.p.m.), que presidía el acto, tomó la palabra, y en un brillantísimo discurso, abordó el tema objeto de la reunión: lo deficiente que era la enseñanza religiosa, la carencia de cultura en general, y la necesidad de un personal adecuado que se ocupase de atender y proveer aquellas necesidades. Al discurso del Reverendísimo Presidente, sucedieron otros de los demás Rabinos ya citados; y todos reconocieron la inmensa y preciosa utilidad que del concurso de los A.I.U. y de sus escuelas podían sacar para salvarse de la crítica situación que atravesaban.

Fue ésta, como queda dicho, la primera escuela moderna con que contaron los judíos en el mundo afroasiático. Por lo mismo, Tetuán se convirtió en semillero de maestros para los colegios de la Alliance entre Marruecos y los confines orientales del Imperio Otomano, y desde Salónica a los países danubianos [22].

Al propio tiempo, la promoción cultural y profesional de los judíos tetuaníes en plena crisis económica, turbulencias sociales e inseguridad —frecuentes asesinatos de judíos—, pero sobre todo en momentos en que se regresaba a un estatuto jurídico medieval tras la marcha de los españoles con la consiguiente pérdida de libertades, imprimió un formidable impulso a la emigración entre 1863 y 1912, orientada sobre todo a Iberoamérica, pero que se anticipa ya a la década de 1850 con destino

[21] A. J. Barchilon, «Gratitud a la alianza», *El Despertador*, núm. 1, Tetuán, 1910.

[22] Existe abundante documentación en los archivos parisinos de la Alliance Israélite, estudiada y publicada en parte por S. Leibovici, *Chronique des Juifs de Tétouan (1830-1896)*, París, 1894, y Vilar, *Tetuán..., op. cit.*

a la Argelia francesa y al Brasil. De la magnitud de ese drenaje demográfico da idea el hecho de que sobre 387 alumnos salidos del colegio de la Alliance en los primeros ocho años de su funcionamiento, tan sólo 120 permanecían en Tetuán diez años más tarde. Es decir, apenas el 31 por ciento del total (tablas 1 y 2).

Argelia y España, países más inmediatos a Tetuán, eran con mucho los principales puntos de destino.

De la especialización profesional y promoción social de los alumnos de la escuela da idea la tabla 3.

En 1866, cuatro años después de la evacuación española de Tetuán, la comunidad estaba integrada ante todo por modestos tenderos, artesanos, rentistas y empleados —unas 800 familias, o lo que es igual unas 5.000 personas—, que habían de subvenir a las necesidades de 2.000 correligionarios con ingresos insuficientes. En contrapartida, no existían en la localidad mendigos ni vagabundos judíos. Una treintena de personas eran negociantes de cierto porte, entre los cuales sólo media docena podían considerarse verdaderamente ricos por poseer fortunas por encima de 20.000 francos, unos 100.000 reales españoles. Las mujeres judías

Tabla 1

Antiguos alumnos de la Alliance Israélite de Tetuán (1862-1869) residentes en el extranjero en 1879

Concepto	Alumnos	Porcentaje
Alumnos que permanecían en Tetuán	120	31,0
Fallecidos	24	6,2
Destino de los alumnos emigrados:		
Europa *	64	14,7
América	12	3,0
Asia	1	0,2
Otros puntos de Marruecos	20	4,8
Otros países de África	99	24,1
Destino desconocido	50	12,8
Total emigrados	246	68,0
Total alumnos	387	

Fuente: J. B. Vilar, *Tetuán en el resurgimiento judío contemporáneo (1850-1870)*, Caracas, 1985.
* Incluidas Ceuta y Melilla.

Tabla 2

Antiguos alumnos judeo-tetuaníes de la Alliance (1862-1869) residentes en Europa y Argelia en 1879			
Europa		Argelia	
Destino	Emigrantes	Destino	Emigrantes
España:			
Ceuta	9	Orán	59
Melilla	9	Mascara	9
Canarias	8	Sidi-bel-Abbés	5
Málaga	5	Saint-Denis du Sig	4
Sevilla	4	Tremecén	4
Granada	2	Géry-Ville	2
Córdoba	1	Relizane	2
Madrid	1	Tiaret	2
Jerez	1	Aïn-Fekan	1
Sin especificar residencia	4	Argel	1
Total	44	Boucada	1
Gibraltar	7	Frenda	1
Londres	7	Mostaganem	1
París	3	Perregaux	1
Portugal	2	Tamezouga	1
Adrianópolis	1	Qued el Hanman	1
Total general	64	Total	95

Fuente: J. B. Vilar, *Tetuán..., op. cit.*

también arrimaban el hombro. Las había maestras y empleadas en tiendas y oficinas, pero por lo común se ocupaban en oficios más modestos, siendo consideradas las mejores sirvientas, enjabelgadoras, lavanderas, planchadoras, costureras y cocineras de la ciudad.

Los países de la América hispana no tardaron en convertirse en principales puntos de atracción del emigrante judeotetuaní. Al principio fue Brasil, luego la República Argentina y, finalmente, Venezuela. Los restantes Estados iberoamericanos quedaban bastante por detrás, acaso con la excepción de Cuba. La partida de un joven hebreo vistiendo zaragüelles, camisa de amplias mangas, chaleco abrochado hasta el cuello y babuchas, atavío cubierto por un caftán ceñido a la cintura con faja,

ropas todas ellas entalladas y de severos colores, cubierta la cabeza con negro solideo y llevando al hombro un gran fardo, fue pronto imagen familiar para los moradores de la judería. El emigrante se encaminaba a la aduana para pasar desde allí a Tánger, España o Gibraltar, donde se embarcaba para América. El viaje por tierra a Tánger, relativamente corto, pero bastante arriesgado por causa de los bandidos, era evitado siempre que resultaba factible. Antes de embarcarse, compraban un traje *flamengo* o europeo, inquirían información sobre el viaje y el país de destino, y se avituallaban de lo necesario.

Un notable informe anónimo sobre las escuelas de la Alianza Israelí en Tetuán, conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid, nos aporta nuevos detalles sobre esta corriente migratoria:

> Creada una posición por modesta que fuese, llamaban a algunos de sus familiares, preferentemente jóvenes solteros. Cuando no los había en sus familias, escribían a los directores de la escuela de la Alianza, reclamando un cierto número de jóvenes que reunieran tales o cuales requisitos, a quienes se comprometían a colocar, corriendo por [cuenta de] los solicitantes los gatos del viaje.

En tales condiciones la emigración creció con rapidez. Las colonias tetuaníes de Ultramar, lejos de romper lazos con la comunidad de origen, los estrechaban cada vez más, interesándose por sus problemas y contribuyendo a su sostenimiento y el de sus institutos educativos y benéficos.

> El nombre de Tetuán [concluye el informe] fue puesto muy alto por aquellos esforzados emigrantes. Por ello, cuando la emigración se generalizó entre los judíos marroquíes, en todas partes eran confiados a tetuaníes los puestos de máxima responsabilidad en atención a su preparación, laboriosidad y experiencia.

Durante el protectorado, los judíos de Tetuán, con las restantes comunidades israelíes del país, conocieron la etapa más estable de su larga historia. Acaso también la más próspera. Sobre todo, hasta el comienzo de la Segunda Guerra Mundial, en que la colectividad local —datos de 1940— alcanza los 8.058 individuos, con mucho la más importante del norte de Marruecos —14.221 judíos en total—, muy por delante de Alcazarquivir y Larache, las dos que la seguían en importancia. Arcila, Nador, Villa Sanjurjo y Zaio quedaban muy por detrás. Como siempre, se trataba de una población fundamentalmente urbana, resultando insignificante el porcentaje rural de la misma (tabla 4).

Tabla 3

Antiguos alumnos de la Alliance en Tetuán (1862-1869)
(sus profesiones en 1879)

Profesión	N.º	Porcentaje	Profesión	N.º	Porcentaje
Comerciantes	118	30,4	Tejedores	2	0,50
Negociantes	32	8,2	Acemileros	2	0,50
Zapateros	24	6,2	Pintores	1	0,25
Empleados	19	4,7	Comisionistas	1	0,25
Buhoneros	13	3,3	Majamad	1	0,25
Hortelanos	9	2,3	Albarderos	1	0,25
Mozos de cuerda	9	2,3	Quincalleros	1	0,25
Merceros	7	1,8	Sastres	1	0,25
Escribientes	6	1,5	Podadores	1	0,25
Carpinteros	5	1,2	Soldadores	1	0,25
Sirvientes	4	1,0	Granjero arrend.	1	0,25
Profesores	4	1,0	Bordadores en oro	1	0,25
Propietarios (rurales)	3	0,7	Agente consulado británico	1	0,25
Hojalateros	3	0,7	Vicecónsul		
Fondistas	2	0,5	portugués	1	0,25
Panaderos	2	0,5	Secretario		
Mozos de hotel	2	0,5	consulado francés	1	0,25
Estudiantes	2	0,5	Maestro Yeshiba	1	0,25
Cardadores	2	0,5	Desconocida	77	20,60
Barberos	2	0,5	Fallecidos	24	6,20

Fuente: J. B. Vilar, *Tetuán..., op. cit.*

Los judíos tetuaníes representaban por sí solos más de la mitad de los efectivos israelíes de la zona española de protectorado en Marruecos, cuyo número tenderá a decrecer hasta el momento de la independencia de ese país en 1956.

Esa rápida contracción demográfica obedecerá a la desfavorable coyuntura económica que acompañó a la Segunda Guerra Mundial, a la atracción de Tánger —sometida a privilegiado estatuto internacional— sobre las colectividades judías próximas, a la atracción todavía más poderosa del naciente Estado de Israel, y a la reactivación de la emigración a Iberoamérica y Europa; Venezuela, España y Francia sobre todo.

Tabla 4

Evolución de la población judía de Tetuán y norte de Marruecos (1940-1955)						
Distrito	Localidad	Años				
		1940	1945	1953	1954	1955
Yebala	Tetuán	8.058	7.628	4.223	4.254	4.311
	Río Martín	5	6	4	4	4
	Rincón de Medik	—	—	1	1	1
	Castillejos	7	—	1	1	1
Lucus	Larache	2.120	2.228	1.311	1.323	1.326
	Alcazarquivir	2.402	2.160	1.538	1.571	1.590
	Arcila	667	571	387	385	387
Gomara	Xauén	8	4	15	15	15
	Puerto Capaz	82	73	44	44	44
Rif	Villa Sanjurjo	112	147	29	29	29
	Targuist	41	24	26	26	26
Kert	Villa Nador	459	592	199	199	199
	Segangán	66	49	20	20	20
	Zelmán	3	5	11	11	11
	Kaia de Arkemán	55	71	20	20	20
	Zaio	110	87	33	33	33
	Monte Arruit	26	22	20	20	20
Total		14.221	13.667	7.882	7.956	8.037

Fuente: J. B. Vilar, «La evolución de la población israelita en Marruecos Español (1940-1955)», *Estudios Sefardíes* (Anejo de *Sefarad*), n.º 1 (1978).

A partir de 1956 la comunidad tetuaní se despoblará rápidamente hasta casi desaparecer. La corriente migratoria hacia España pasa ahora a un primer lugar, alimentada sobre todo por judíos poseedores de la nacionalidad española y por antiguos protegidos que la adquirieron, no sin dificultades, a última hora. Estos emigrantes se establecieron con preferencia en la capital y ciudades mediterráneas, vivificando comunidades de fundación anterior en Barcelona y Madrid, creándolas nuevas en Málaga y Marbella, o echando las bases de otras futuras en Andalucía, Levante y Baleares. Su actuación encontraría un complemento en la

de aquellos otros judíos que, procedentes de Melilla y Ceuta —2.410 y 213 en 1940—, a su vez pasaron a instalarse en España, Israel y Venezuela.

Sobre la cuantía del éxodo señalaré tan sólo que los 8.217 israelíes residentes en 1955 en la zona española de protectorado en Marruecos quedaron reducidos a 4.793 en 1960. En 1975 no pasaban de 1.500, lo que supone una pérdida de unos 6.717 individuos, de los cuales al menos 5.000 pasaron a España, pues tal es el incremento por inmigración nortemarroquí experimentado por las comunidades españolas en esos quince años [23]. En la actualidad, la presencia judía en la cornisa septentrional del Reino de Marruecos se reduce a no más de tres centenas de individuos, cuyos menguantes efectivos tienden a concentrarse en Tánger. La otrora floreciente comunidad esraelí de Tetuán puede darse hoy por desaparecida.

Los expulsados de 1492 en Argelia *

Argelia, el mejor paradero para los emigrados de 1391, recibió menos desterrados que Marruecos. Quizás haya sido por las noticias que se tenían de la piratería, tan floreciente en sus costas. Con todo, por los datos que se poseen sobre las travesías realizadas hacia esa zona, e incluso las que no se llevaron a cabo, se puede afirmar que fueron numerosos los que arribaron a sus puertos o que optaron previamente por esos rumbos.

Difíciles son las estimaciones y discutibles las cifras avanzadas; por ejemplo, las que proporciona el muy sabio Abraham Levi-Bacrat: 12.000 expulsos en el solo Reino de Tremecén, de los cuales 3.000 murieron de hambre y sed a poco de llegar, reducidos los demás a andar errantes por los campos o a volver a Castilla pidiendo el bautismo. Así fallecieron «muchos», confirma un autor anónimo, antes de poder entrar en las ciudades, permiso obtenido merced a la intervención de un cierto Abraham, «virrey de Tremecén», tan caritativo como poderoso. Semejante es el testimonio —indirecto— de Capsali, quien señala el embarcamiento

[23] J. B. Vilar, «Evolución de la población israelita en Marruecos Español (1940-1955)», *Estudios Sefardíes* (Anejo de *Sefarad*), 1 (1978), pp. 91-120.

* Por Sarah Leibovici.

en Cartagena de los que salieron en dirección de Argel, Bougie y Orán, y la llegada a este puerto de «millares y millares de barcos», exageración de que se ha de retener la idea de multitud. Pero muy aceptable es la información que nos da Abraham ben Zimra al hablar de «doscientos judíos de Granada» refugiados en Tremecén, ciudad donde él residió, después de una corta estancia en Orán. Este gran poeta malagueño bien pudo llegar con ellos. «Alma mía [escribirá más tarde], ¿hasta cuándo irás errando en tu camino?».

Entre los granadinos estaba la familia Gabizon (cuyos antepasados habían huido de Sevilla después de las matanzas de 1391), en particular Abraham y Jacov, ambos rabinos y el segundo también médico (que tal vez se confunda con un homónimo suyo señalado a fines del siglo en Tetuán). Tremecén, centro concurrido, seguía dirigido por «españoles» y conservaba vivo el recuerdo de su venerado *Rab,* rebbi Efraim Aln'Caua. Allí cohabitaban razón y misticismo, Maimónides, el Talmud y la Cábala, y se encontraron reunidas personalidades de gran prestigio —letrados, pensadores y poetas— siendo una de ellas el cabalista y médico Yosef Al Ashkar hijo de Moisés, recién llegado de Fez —posiblemente en 1494— donde se acogiera primero. Éste ocupó inmediatamente un lugar preeminente en la *yeshibah,* y él mismo confiesa que fue a petición de sus «compañeros y maestros», en particular su hermano Yehudad y Yehudah Cohen-Khallas (hijo de Salomón), como empezó a escribir su obra *Sefenat Pa'ansah,* comentario místico de unos tratados talmúdicos. Igualmente eran de mucha envergadura los Cohen-Khallas, y a principios del siglo XVI, Yehudah accederá al cargo de gran rabino de Tremecén. Asimismo, desde Fez, vino a reunirse con ese grupo tan valioso Jacob Berab, a quien conocemos ya. Guía espiritual de la gran comunidad marroquí, también aquí lo será, probablemente hasta 1522, año de su salida para Jerusalén.

Por esas fechas, ya había conocido la *kehilah* graves dificultades, ligadas a los conflictos políticos y las acciones bélicas en que estaba comprometida España. Después de la toma de la ciudad por el hermano de Kheir ed-Din —más conocido como Barbarroja—, su largo sitio de seis meses por Carlos I, en 1518, fue causa de otros muchos estragos que la dejaron medio arruinada. Con razón temían los hebreos los excesos hispanos, ya comprobados en Orán, Bugía y Trípoli unos años antes. Decenios más tarde, en 1543, poco tiempo después del milagroso fracaso del mismo Rey y de su armada delante de Argel, los es-

pañoles atacaron nuevamente Tremecén, saqueándola. Relata el cronista Yosef ha-Cohen:

> Presos, los muchos judíos fueron vendidos como esclavos en el mes de *adar;* parte de ellos fueron rescatados en Orán y Fez, pero otros fueron llevados a España, cautivos, y ahí tuvieron que abjurar del Dios de Israel.

Testigo de estas desgracias, Rebbi Gabizon da precisiones sobre los 1.500 correligionarios matados o presos, y sobre la parte que tomó en el rescate dicha comunidad marroquí, citando a uno de sus rabinos *megorashim,* Yehudah Uziel.

En esa parte de África, lo que más temían los sefardíes eran a los españoles, la intolerancia inquisitorial que seguía persiguiéndolos en la tierra de su exilio.

En Argel y Orán

¿Qué noticias peculiares llegaron hasta nosotros de los demás *kehilot* argelinas que acogieron a los *megorashim,* en particular las de Argel y Orán?

Argel, gran centro comercial y capital de la piratería, seguía abrigando una comunidad bien estructurada, encabezada por jefes espirituales respetados y consultados de todas partes, descendientes de los «españoles» llegaron un siglo antes, como lo era rebbi Solomon Durán. La calificará de «pequeña, pero grande por su calidad» el famoso astrónomo Abraham Zacuto, en su comentario de un acontecimiento en 1499 (residiendo él en Túnez). Se trataba del rescate, pagado por ella, de cincuenta judíos llegados al puerto después de pasar dos años en una cárcel de Sevilla, posteriormente, a la «solución final» en Portugal. Otros aparecieron por esas fechas y más tarde *anusim,* o sea, bautizados por la fuerza, que volvieron al judaísmo en Argel, Fez y otros puntos del mapa, siempre ayudados por los expulsados o sus hijos, cuando no estaban tan dispuestos a ello los hebreos autóctonos.

Oficialmente aliado a los turcos desde 1518, ya había desalojado Barbarroja a los españoles del Peñón, la isla cercana, en 1529. Pero grande fue la inquietud de la población israelí en 1541, cuando quiso apoderarse de Argel Carlos I. Temían por su vida y libertad. Y en la me-

moria colectiva quedo grabado el recuerdo de aquel 23 de octubre, fecha del espectacular fracaso de la armada española. Habían ayunado ese 3 de *hesván* —según su calendario—, y lo celebraron con una gran fiesta el día siguiente, dando gracias a Dios, prometiendo conmemorar aquel milagro cada año, religiosamente, lo que efectivamente hicieron, hasta hoy. *Purim* de Argel se llama esta festividad local —*Purim,* como el que recuerda a la Reina Esther—, e igualmente se denominará el que no deja caer en el olvido otra tentativa española malograda en esas aguas, más reciente, la del conde O'Reilly, acaecida el 8 de julio de 1775 y II de *tamuz.*

En Orán, fueron más directas y complejas las relaciones entre españoles y sefardíes. Después de conquistarla, en 1509, Pedro Navarro expulsó a todos los judíos, los cuales tuvieron que desparramarse por esa zona (Mazagán, Mostaganem, Tenés, Honein, Tremecén...). Pero sabemos que poco después, en 1512, el gobernador de la plaza don Diego Fernández de Córdoba, en nombre del rey Fernando, encargó una misión de recaudación de impuestos no sólo a tres moros, sino también a dos *megorashim* de apellidos Cansino y «Haben Semerro» (o sea, Ben Zamiro), y que «ambos y un intérprete que había allí, Rubi Saterra, fueron los primeros en constituir una incipiente judería con no más de tres casas, según los términos de Julio Caro Baroja.

Vacilaban los españoles entre el odio que les seguían inspirando los hijos de Israel, y la necesidad en que se encontraban de recurrir a sus capacidades de negociadores e intermediarios. Y así fue durante los reinados siguientes, destacándose en el de Felipe IV la figura de Jacob Cansino, muy relacionado con Olivares, poderoso y activo hasta mucho después de caer el conde duque. Era «intérprete de lengua arábiga del gobierno español en Orán», y cuando falleció, en 1666, aunque el marqués de los Vélez proponía que el hijo del difunto lo sustituyera en el cargo, se preguntaron en la corte si no se podía nombrar a un cristiano. La respuesta fue que los judíos se ofenderían de este disfavor... De hecho, su situación era crítica en aquellos momentos, su expulsión casi decidida ya. Cien casas hebreas abrigaba Orán, con más de quinientas personas, siendo las más importantes las familias Cansino y Sasportas, respectivamente oriundas de Sevilla y Barcelona, y que oponían graves discordias. Molestaba al gobernador la sinagoga con su escuela, y los españoles acusaban a los hebreos de fanatismo, de total falta de respeto a la religión cristiana... Se los podría llevar a Salónica o Liorna... No sirvió

de nada el viaje del jeque Jacob Sasportas a la Corte, última tentativa para eludir el golpe: finalmente, cayó la orden el 31 de marzo de 1669. El plazo otorgado era de ocho días, pero a causa del mal tiempo, la partida tuvo lugar el 16 de abril. Escribe Julio Caro Baroja, resumiendo el hecho:

> Salieron de sus casas primeros los «Cansinos con sus familias», en medio de una expectación general catorce lanchas hicieron el transporte de las familias expulsadas a un bajel genovés, transporte que duró todo el día. Cuando terminó, la artillería de la alcazaba hizo salvas y los cristianos demostraron su alegría al ver desembarazada la plaza de «tan aborrecible nación».

Y para más felicidad, pronto sabrán que uno de los Cansinos, Isaac, hermano mayor de *rebbi* Abraham, había vuelto a la plaza, aprovechando una escala forzada en Mazalquivir, para abrazar su fe.

La historia de Orán fue atravesada por otras peripecias; y en 1734 pudieron entrar otra vez los judíos. Salieron definitivamente los españoles en 1792, y bajo el gobierno turco supieron los israelíes desarrollar las actividades comerciales, en particular con Argel, Gibraltar y las Baleares. Andando el tiempo, por circunstancias que se evocarán más adelante, la influencia española y sefardí los seguirá marcando con su impronta.

Judíos y turcos. Los cautivos. El comercio con Liorna

Los ataques y conquistas de los españoles representaron gran peligro para los judíos del Magreb central, y la dominación turca fue un mal menor. Tres siglos duró el poder otomano (1516-1860), durante los cuales padeció mucho la mayoría. Vestidos de negro por obligación, vilipendiados diariamente, sobrecargados de impuestos, castigados con especial crueldad, así vivían los pequeños artesanos, miserablemente. Pero el dey de Argel era muy tributario de unas cuantas firmas comerciales hebreas, especializadas en la organización de las caravanas y las expediciones a Constantinopla, la compra de las presas de los piratas y su encaminamiento hacia Génova y Liorna, por lo cual, no pudiendo pasar sin sus servicios, respetó generalmente su libertad y hasta los favoreció, por puro interés, excepto en algunos casos que resultaron trágicos.

El rescate de los cristianos cautivos en Argel se hizo también por mediación de los judíos, principalmente, hasta la mitad del siglo XVIII. Lo facilitaba el uso, tan corriente entre ellos, de la letra de cambio, y la extensa red de sus corresponsales.

> Las relaciones de cristianos cautivos y judíos eran relativamente cordiales [señala con razón Caro Baroja], aunque acaso algunos, como Cervantes, tenían que quejarse particularmente de ellas.

Sobre el tema, imprescindible es la referencia al gran escritor y al testimonio que representan sus dos obras teatrales sobre «los baños de Argel»; pero ¿no sería posible otra lectura de las líneas en que interviene un hebreo, por ejemplo, la escena con el sacristán que le quiere obligar a trabajar el día del Señor, a lo que se niega: «Por el Dios bendito / que si hoy no fuera sabado...» ¿Tan cómica es la acción, como lo pretende Casalduero? A la luz de la hipótesis avanzada por muchos de la sangre judía de Cervantes, quizás se pueda descifrar algún día otra verdad, a través del obligado disfraz.

En el siglo XVII, «los redentores de cautivos que iban a Argel solían alojarse en las casas de los judíos», y en el XVIII «los albergues judíos eran los solos que podían recibir a cristianos» (dato éste proporcionado por Gérard Nahon). Así se mantuvieron y desarrollaron los contactos y relaciones de los israelíes de la clase privilegiada con los europeos y sus representantes consulares en el país, principalmente de Francia, Inglaterra y España. También en la diplomacia desempeñaron un papel importante algunos sefardíes, por ejemplo, el «portugués» Jacob de Paz, quien, en 1674, llevó las negociaciones entre el gobierno de Argel y las Provincias Unidas.

Se establecieron muchas relaciones y fuertes vínculos con Liorna y su comunidad judía, sefardí, compuesta de descendientes de los expulsados de 1492 y 1497 y de ex criptojudíos de España y Portugal que volvieron a la Ley de Moisés en aquella ciudad bendita que los supo acoger, garantizándoles toda libertad religiosa y económica, libertad en una palabra. Allí prosperaron muchos, de allí viajaban a tierras ajenas, por sus negocios o motivos familiares: a Génova, Venecia y Nápoles; a Marsella, Amsterdam y más tarde Londres; al norte de África. Señala Jean Doubdan, en su relación de viaje publicada en 1666, que eran más de 4.000, no llevaban ninguna señal distintiva, vivían mezclados con los

demás habitantes, y poseían una hermosa sinagoga donde, el día que él la visitó, rezaban más de 1.200 personas.

Cultural y económicamente resultó sumamente benéfica la doble corriente que pronto se estableció entre la ciudad toscana y Argel a partir de 1600, que declinó un poco a fines del siglo XVII a favor de Túnez, sin dejar de ser importante. Hubo emigración en los dos sentidos y muchas familias vivían aquí y allá. Los liorneses traían su refinamiento, su experiencia de Europa, la familiaridad con su mentalidad y costumbres; los argelinos que en Liorna se instalaron iban a adquirir en ese puerto franco los conocimientos que aún les faltaban, comerciales y financieros. A partir de 1750, siempre era liornés el *muqqadem,* o jefe de la nación judía, nombrado por el dey, miembro de aquellas familias que constituían la aristocracia. Y también sirvió de refugio Liorna, por ejemplo en 1805, cuando 460 israelíes de Argel huyeron de su ciudad, después del asesinato de Naftali Busnach [24].

En el proceso de occidentalización que pronto se pondrá en marcha en Argelia, el papel importante de los liorneses y sefardíes en general es de subrayar. Desde hacía siglos, ellos representaban en parte a Europa en África. En 1830, eran «los más aptos para recibir la civilización europea», según la expresión de Juan Bautista Vilar [25].

La rehispanización vía Tetuán y Orán

Sale del presente cuadro el examen detallado de la conquista de Argelia por Francia, pero nunca se dirá lo bastante el progreso que para la condición judía representó. No faltaron las dificultades y fue virulento el antisemitismo, llegando a su punto culminante en los años del *affaire* Dreyfus, período y fenómeno tan precisamente evocados por Geneviève

[24] Sobre los expulsados llegados a Argelia, véase I. Hirschberg, pp. 404, 407, 444 y otras; A. I. Laredo, *Les Noms...*, p. 552 (A. Ben Zimra), 693 (familia Cohen-Khallas), 425 (Jacob Berab); J. Ha-Cohen, p. 124 (saqueo de Tremecén). Acerca de españoles y judíos en Orán, véase J. Caro Baroja, pp. 230-234; R. Ayoun y B. Cohen, pp. 99-100, y otras referencias; sobre cristianos cautivos y judíos se pueden consultar J. Caro Baroja, p. 234; G. Nahon, p. 10; sobre Liorna y judíos liorneses, R. Ayoun y B. Cohen, pp. 105-108, 83 (el texto de J. Doubdan, p. 107), *op. cit.*

[25] J. B. Vilar, «Contactos con los judíos; incidencia del antisemitismo finisecular sobre la colectividad hispánica», *Los españoles en la Argelia Francesa (1830-1914),* pp. 335-341.

Dermenjian en su libro *La crise anti-juive oranaise (1895-1905);* pero el famoso decreto Cremieux había hecho franceses a los judíos, y éstos por lo general sentirán enorme gratitud, se comportarán como parte integrante de la nación y manifestarán cada vez más su amor patrio. Definitivamente, la nueva patria de los judíos argelinos fue el país de los derechos del hombre y de su emancipación.

Lo interesante aquí, en relación con los sefardíes y los españoles, fue la situación en Orán. Hacia esta ciudad y otras localidades de la comarca empezaron a emigrar los judíos de Tetuán, a partir de los primeros años de la conquista; y luego, antes de la guerra de África y en los decenios posteriores, en busca de un refugio o huyendo de la miseria. Antes de la hemorragia en dirección de América del Sur, Orán fue tierra de predilección para esos descendientes de los *megorashim* que habían quedado tan fieles a su herencia española y a su idioma; y los tetuaníes llegaron, por tanto, a constituir una clase aparte en el panorama de la población judía. Habían traído sus usos, ritos y romances, hablaban español y judeoespañol o *hakitía,* lo que no les impedía asimilar la cultura francesa, y a ellos particularmente se aplican estas precisiones de J. B. Vilar:

> La prensa española del territorio contaba con un amplio lectorado israelita, suscrito además a los periódicos de Madrid, interesado por las novedades literarias de España, atento al acontecer peninsular y que facilitaba el taquillaje complementario imprescindible para que las giras por Argelia de compañías españolas de arte dramático y las corridas de todos con plaza portátil fuesen un negocio rentable [...] [26].

Entre las obras teatrales figuraba *El martirio de la joven Hachuel o la heroína hebrea,* de Antonio Calle, estrenada en Gibraltar en 1858, inspirada en el texto de Eugenio María Romero (1837), aparecido menos de tres años después de morir en Fez la «santa» y tan hermosa tangerina (lo que sabemos con seguridad es que la presentó muchas veces al público un sefardí de Orán, oriundo de Marruecos y que tenía vínculos con Gibraltar, Isaac Aboab, sin poder dar referencias de ninguna compañía peninsular [27]. En cuanto a las corridas, ¿cómo no recordar que muchos judíos de Tetuán asistieron a las que tuvieron lugar en su ciudad durante

[26] *Idem,* p. 336.
[27] Véase nota 6.

los dos años y más que duró la ocupación española (desde el 6 de febrero de 1860 hasta el 2 de mayo de 1862), período de apertura, dinamismo y libertad?

No faltaron los incidentes entre la comunidad judía y los numerosos emigrados españoles, que afluían de la Península por motivos económicos. Se dieron en efecto muchos casos de fricción, debidos al proselitismo (hubo conversiones) y a la participación española en la agitación antisemita de fines del siglo. Pero también, entre unos y otros, se tejieron vínculos de amistad, por la connivencia que creaban el idioma común, la indudable similitud en las costumbres familiares, en cierto modo de ser y sentir.

Hasta la independencia, bajo el cielo de Orán floreció un tipo inconfundible de sefardíes: tan franceses como los de Argel, pero definitivamente apegados a sus raíces y tradición tetuaníes [28]. Por ellos se había hecho más visible y sensible Sefarad.

Los judíos en Túnez

Fueron pocos los expulsados que desembarcaron en 1492 en los puntos más orientales de la costa africana. Se tiene un vago recuerdo de la instalación de unos cuantos en Sfax y en la isla de Djerba, pero faltan datos concretos que lo atestigüen.

En cambio, está bien comprobada la presencia de un grupo, en Túnez, algunos años después, destacándose tres personalidades: Abraham Zacuto, Moisés Al Ashkar y Abraham Levi-Bacrat.

Abraham Zacuto

Un día de 1497, después de un viaje desastroso, llegó de Lisboa el afamado astrónomo, con su hijo Samuel. Dos veces habían sido presos de los piratas barbarescos... Abraham Zacuto (nacido en Salamanca, profesor, autor de las «tablas» de que se sirvió Colón, etc.) se había trasladado al país vecino con las treinta familias o más a favor de las cuales

[28] R. Ayoun, «Les Tétouanais à Oran d'après des souvenirs de famille», *Mosaïques de notre Mémoire; les judéo-espagnols du Maroc*, pp. 195-218.

—escribe F. Cantera Burgos— «Isaac Aboab, último gaón de Castilla, pidió licencia a Juan II para acogerse en Portugal, a raíz de publicarse el decreto de expulsión». Muchos recuerdos traería de su estancia allá, empezando por la muerte del venerado rabino, víctima de la epidemia de peste, en enero de 1493. Era en Oporto, y él, discípulo suyo, había pronunciado el elogio fúnebre. Astrónomo y cronista de dicho rey y de su sucesor, era tal su valía que, según ciertas afirmaciones, le había inspirado a don Manuel, al principio de su reinado, «la orden de libertar a aquellos desventurados judíos reducidos a cautiverio por Juan II, en castigo de no pagar el impuesto convenido». A poco de publicarse su *Almanach Perpetuum* en la traducción de José Vicinho, y en vísperas de emprender su viaje Vasco de Gama —navegación en la cual fue decisiva su influencia—, se había decretado la expulsión general de todos los judíos, portugueses y españoles. Testigo de las primeras violencias iniciadas a fines de diciembre de 1496, animado por una gran fe, decidió marcharse.

En Túnez se estableció, en el seno de una comunidad que con benévola indulgencia calificará de «próspera y docta». Volvió a la enseñanza y también a la redacción de su *Sefer Yuhasin* o *Libro de las genealogías,* terminándolo en 1505. Estaba agotado y se atrevía a confesar sus achaques de salud:

> Por mis pecados, a causa de la gravedad de las persecuciones, del cautiverio y de la penuria de alimentación, no tengo fuerzas ni ciencia, mi entendimiento ha desaparecido, hase embotado mi juicio [...].

También le faltaban muchos libros en Túnez y había escrito su crónica privado de la necesaria documentación [29].

¿Por qué motivos dejaron Tremecén para ir a Túnez los dos sabios rabinos Moisés Al Ashkar y Abraham Levi-Bacart? ¿En qué año fue? Ambos trabaron gran amistad con Zacuto; los tres habían bebido de las mismas fuentes judaicas y vivido experiencias amargas, en parte similares. También estaba escribiendo Levi-Bacart: en 1507 fue cuando terminó su comentario sobre Rashi, *Sefer ha-zikaron,* en cuya introducción

[29] Sobre Abraham Zacuto, véase F. Cantera Burgos, *Abraham Zacut,* Madrid, pp. 29-39, 54-55, 74-77, 133-135; Moshé Al Ashkar: A. I. Laredo, *Les Noms...,* pp. 326-327; Abraham Levi-Bacrat: D. Cazes, *Notes bibliographiques...,* pp. 234-235.

autobiográfica evoca el buen acogimiento que en la capital hafside había recibido [30].

Pero, poco después, empezaron los ataques españoles contra los puertos mediterráneos; y plenamente justificadas estuvieron las inquietudes de los judíos después de la conquista de Orán y Bougie, al ser la población hebrea de esta ciudad condenada al cautiverio y al exilio. De Túnez huyeron entonces los que pudieron, hacia refugios más seguros: Abraham Zacuto a Turquía, Moisés Al Ashkar a Egipto... Ese mismo año 1510, al caer Trípoli en manos de la armada del rey Fernando, los hijos de Israel fueron vendidos como esclavos.

La toma de Túnez (1535) y los judíos

Había pactado con Francisco I de Francia Solimán el Magnífico, y la lucha entre su aliado Barbarroja y Carlos I era cada vez más ofensiva y encarnizada. La toma de Túnez por el Rey de España, en 1535, se acompañó de grandes desastres y crueldades. En su crónica *Emek habakha* —«El valle de las lágrimas»—, el cronista José ha-Cohen recuerda la exacta fecha del acontecimiento, 21 de julio (del año hebraico 5295), dando las siguientes precisiones:

> Eran muy numerosos los judíos: unos huyeron al desierto donde, consumidos por el hambre y la sed y reducidos a la más extrema aflicción, fueron despojados por los moros de cuanto habían podido llevarse, y muchos murieron entonces; los otros fueron exterminados por los cristianos al entrar éstos en la ciudad; a otros llevó cautivos el vencedor, sin que nadie los socorriera [...]. Los vendieron como esclavos en las tierras más diversas, pero las comunidades judías de Nápoles y Génova rescataron a muchos de ellos [unos ciento cincuenta, según H. Z. Hirschberg] [31].

Por la violencia e intolerancia que las acompañaban, las hazañas africanas de los españoles infundían terror y significaban ruina. Y la actividad intelectual que habían despertado los Zacuto, Levi-Bacrat y Al Ashkar casi murió, «por haberse extendido la sombra de la España an-

[30] *Cfr.* J. Ha-Cohen, *La vallée des Pleurs*, p. 120.
[31] *A History...*, I, p. 443.

tijudía sobre las comunidades judías norteafricanas», según la metáfora de Robert Brunschvig:

> Sólo después del triunfo de los turcos recobrarán una existencia más estable. Y Túnez, por ejemplo [dice el mismo autor], se iba a convertir en un centro judío importante, en los siglos XVII y XVIII, cuando allí se instalaron los liorneses, floreciendo entonces el talmudismo [32].

Los liorneses

En el despertar y desarrollo de la población hebrea tunecina, fue en efecto determinante la presencia y actividad de los judíos de Liorna, a partir de 1610 y principalmente después de 1700, tanto en la economía como en la vida cultural. Benéfica como en Argel, también revistió otros colores en Túnez, totalmente insólitos, ya que la superioridad manifiesta de esos europeos demasiados refinados —con respecto a los autóctonos— llegó a provocar un cisma. Jacques Taieb escribe en 1710:

> sintiéndose bastante numerosos y seguros de *sí*, los liorneses proclaman unilateralmente la autonomía de su grupo y se organizan en comunidad [...] [33].

Oficial en 1740, ratificada por las autoridades en 1769, la increíble escición fue efectiva hasta las primeras décadas de nuestro siglo. Tuvieron los *grana* —así llamados en árabe— sus sinagogas y tribunal rabínico, sus carnicerías, sus propios impuestos y su cementerio. Caso único éste en todo el Magreb.

Por los «portugueses» liorneses fue como se manifestó el sefardismo y penetró la influencia ibérica. Por los Gutiérrez y Medina, Navarro y Moreno, Silvera y Spinosa, Valensi y Zacuto, Carvalho, Cardoso y Franco..., que así se llamaban los primeros emigrantes [34]. Los *ascamot,* o decisiones del Consejo del «K.K. de portugueses» —*Kahal Kadosh,* o Santa Comunidad—, fueron redactados primero en español, antes de serlo en árabe y luego en italiano (en el siglo XIX, cuando llegó otra ola,

[32] *La Berbérie Orientale...*, pp. 429-430.
[33] *Sous le règne de l'Islam*, p. 12.
[34] *Idem*, p. 10.

de diversas ciudades de Italia). Las que consultamos —de los años 1726, 1750-1758— legislan sobre la modestia que se ha de guardar en el vestir:

> Considerando los muchos daños y *secanot* [peligros] que suceden y han sucedido en las *kehilot* de Israel por causa de las vestimentas demasiadas que se hacen tanto en mujeres como en mancebos [...];

sobre el ajuar de la novia y algunas modalidades referentes al casamiento; sobre la ropa permitida «fuera de la casa», siendo excluida la «botonadura de plata» los «galones de oro en el capote [y] capa», entre otros lujos excesivos... [35].

Los liorneses supieron defender sus privilegios y «diferencia», cultivándola celosamente. Muchos obtuvieron la nacionalidad italiana en la segunda parte del siglo XIX, quedando los demás súbditos del dey. El protectorado francés empezó en 1881; y tres años antes, había abierto su primera escuela, en Túnez, la Alliance Israélite Universelle. Roma siguió con sus adeptos judíos, pero se impuso París. Y finalmente, del definitivo proceso de occidentalización que conoció el Reino de Túnez, después de Argelia y antes de Marruecos, los líorneses sefardíes habían sido los precursores.

Perdone el lector las inevitables lagunas de esta breve presentación: apenas se mencionan las exacciones sufridas; se da por conocida la miseria; y no figuran en el panorama otras varias comunidades donde vivieron sefardíes, en uno y otro país, durante siglos (la ausencia de Casablanca viene de que el espectacular desarrollo de la antigua Anfa sólo empezó a principios del nuestro).

Y ojalá se interese cada vez más por el itinerario de esos «españoles» de ayer, otra vez dispersos hoy, establecidos en Israel y en Francia, en América del Norte y del Sur, en Italia, en España... Asomarse a su historia tan diversa viene a ser como abrir ventanas y descubrir amplios horizontes.

[35] En I. Abrahami, «La Comunidad portuguesa de Tūnez», II (documentos), pp. 157-167.

LA EMIGRACIÓN A AMÉRICA DE LOS SEFARDÍES DE MARRUECOS

SARAH LEIBOVICI

El único país de África del norte que conoció una corriente emigratoria significativa con destino a América fue Marruecos. Nada semejante se notó en Argelia y Túnez, donde los hebreos, a patir de 1830, vieron abrirse otros caminos y perspectivas.

Es sabido que, entre los judíos marroquíes, emigraron sobre todo los del norte —lo que será zona de protectorado español—, movimiento que llegó a ser hemorragia en las últimas décadas del siglo XIX, particularmente en Tetuán, y también afectó a otras comunidades, como las de Rabat y, a principios de nuestro siglo, Casablanca. «Probar fortuna» en el Nuevo Mundo fue entonces el sueño de muchos. No pocos lo realizaron, a pesar de las dificultades y peligros, en varios países de la América del Sur.

Lo menos conocido y casi ignorado son los casos más individuales de expatriación al norte de América y a las Antillas, un siglo antes.

AMÉRICA DEL NORTE Y LAS ANTILLAS

Muy anterior a la guerra de la Independencia fue la emigración al norte del nuevo continente de varios miembros de la familia Marrache (concentrada en Rabat y Salé), alrededor de 1735: «Contaron entre los fundadores de varias comunidades judías», escribe D. Corcos. Por Peter Wiernik —autor de *History of the Jews in América*— sabemos que Salomón Marrache era el tesorero de la nueva comunidad de Filadelfia en 1773.

En 1777 —un año después de terminar la guerra— llegó Jacob Rafael Cohen desde Inglaterra, donde había pasado los años de su juventud (¿de qué ciudad marroquí era oriundo?, ¿de Mogador?). Ocupó el cargo de rabino de la sinagoga hispano-portuguesa de Montreal —Sheerit-Israel— de 1778 a 1782; luego, después de pocos meses en la sinagoga sefardí de Nueva York, fue nombrado ministro oficiante de la congregación Mikveh Israel de Filadelfia, también sefardí. Falleció en 1811.

Su hijo, Abraham Haim Cohen, «sería el inventor del agua gaseosa y habría popularizado la soda». Murió en Richmond (Virginia), en 1841.

Unos Pinto figuran entre los que salieron a fines del siglo XVIII, y consta que un Isaac Pinto de Marruecos estaba en Nueva York en 1789. Él fue quien tradujo al inglés la carta del sultán Sidi Mohamed ben Abdallah dirigida a George Washington, con fecha de 17 de agosto de 1788.

En 1800, el riquísimo Elías Levy-Yuly dejó Mogador, muy joven, después de la epidemia de peste. Su familia era de las más pudientes, las que habían desarrollado el nuevo puerto e intensificado el comercio, no sólo con Inglaterra sino también con la América del Norte y las Antillas, particularmente Cuba, Jamaica y Santo Tomás. Y precisamente salió para Santo Tomás; en esa isla danesa vivió algunos años, y allí nació su hijo David en 1811; su presencia está señalada también en La Habana y sobre todo en Florida, donde finalmente se estableció. Puerto libre desde 1682, Santo Tomás desempeñó un papel importante en la historia de los sefardíes. Allí residían judíos procedentes de Curaçao; bastantes judíos «portugueses» de Burdeos —entre ellos dos hijos del muy conocido Salomón Lopez-Dubec y los padres del pintor Camille Pissarro, que nació allí en 1830—, y unas diez familias de Marruecos, de apellidos Massias, Belisha, Toledano (de Rabat), Sebag (también de Mogador) y otras.

David, hijo de Elías Levy-Yuly, estaba destinado a gran porvenir. Estudió en Richmond, fue plantador en Florida (y esclavista), delegado en el Congreso y senador electo del nuevo Estado de Florida, a los treinta y cinco años, «el primer senador judío de los Estados Unidos». Conocido primero como David Levy, lo fue después como Yulee.

Entre los que optaron por esos rumbos antes de 1800 y durante el reinado del bondadoso sultán Mulay Sliman —que finalizó en 1822— también se cita a los Benzaquen, Assar, Mashah Levy, sin más precisio-

nes. ¿De dónde procedían y cuál fue su itinerario? También ignoramos sus actividades [1].

Queda por escribir esta página de la historia de los judíos de Marruecos en América del Norte, en aquella época heroica. Aunque sólo se trata de una ínfima minoría, no carecería de interés su reconstrucción, ya que generalmente se pasan en silencio estas realidades, teniendo sólo en cuenta la pequeña corriente de emigración a los Estados Unidos iniciada hacia 1875 [2].

América del Sur

Para salir de la miseria o pobreza y forjarse un porvenir decente, los sefardíes marroquíes, muy especialmente los del norte, pusieron sus esperanzas en la emigración. Los primeros en adoptar esta solución fueron los tetuaníes (muchos se instalaron en Gibraltar en el siglo XVIII y sobre todo en Argelia, particularmente en Orán, a partir de 1830 y sobre todo después de 1860, tomando entonces este movimiento enorme amplitud).

La gran aventura suramericana empezó verdaderamente en 1865, acelerándose de forma vertiginosa en la década 1880-1890, y prolongándose en el siglo actual. Transformó la vida, ahuyentando en parte la miseria, haciendo soñar a los sedentarios con aquellos fabulosos países —Brasil, Perú, Venezuela, Argentina—, motivando a los alumnos de la escuela de la Alliance Israélite Universelle... Para muchos, el primer objetivo era expatriarse, reunirse allá con los familiares que los ayudarían a abrirse un camino; y por los años 1890 algunos valientes adolescentes se marchaban ya solos.

[1] Con las escasas informaciones sobre los que salieron en el siglo XVIII y principios del XIX; preciosas, pues, son las indicaciones de David Corcos, *Studies...*, pp. 118-119 (nota 131), 152. Sobre Jacob Rafael Cohen, véase D. Corcos, A. I. Laredo, *Les Noms...*, p. 675; P. Wiernik, *History...*, pp. 106, 382 (este autor no menciona su procedencia). Sobre David Levy-Yuly (o Yulee) véase A. I. Laredo, *op. cit.*, p. 749; D. Corcos, *op. cit.*, p. 119; P. Wiernik, *op. cit.*, pp. 207-208 (tampoco indica su procedencia). Sobre Isaac Pinto, A. I. Laredo, *op. cit.*, pp. 998, 36 bis. Sobre los sefardíes de Burdeos en Santo Tomás y las Antillas en general, Jean Cavignac, *Dictionnaire du judaisme bordelais aux XVIIIe et XIXe siècles*, pp. 72 y 166 (López Dubec), pp. 105 y 184 (Pissarro). Sobre Santo Tomás y los sefardíes, véase R. Kalina de Piszk, *Sefarditas en Costa Rica antes y después del siglo XIX*, Maguen-Escudo, 43, 1982, p. 39.

[2] Fecha precisada por J. B. Vilar, *Judíos marroquíes en U.S.A.*, Maguen-Escudo, Caracas, 19, 1971, p. 19.

Brasil: Río de Janeiro, Belem, Manaos...

Según un informe de Mair Levy, maestro de escuela en Tetuán en 1891, fue en Río de Janeiro donde primero se fijaron los tetuaníes. Dura vida en los primeros años, a pesar de la solidaridad manifestada, trabajando en pequeños comercios, y llegando a ser tantos en la capital que muchos de ellos la dejaron para seguir hasta Pará [3]. El mismo itinerario fue el de los tangerinos y otros correligionarios.

En su estudio *Presencia hebrea en Pará,* Eidorfe Moreira, luego de evocar el período criptojudío, se detiene en la época moderna, es decir, posterior a la independencia, subrayando de entrada:

> Los primeros inmigrantes hebreos que se establecieron por esa época en la región eran de origen marroquí, figurando Marruecos desde entonces como el principal centro de irradiación israelita [...].

Señala que en 1823 y 1826 participaron en la fundación de las dos sinagogas Abraham Acris y João (?) Israel, y que Myriam Sebah —conocida como María Saba— fue «la primera mujer judía marroquí que se estableció en Pará». De ello se deduce que la implantación fue anterior al año 1865, generalmente señalado como inicial.

¿Por qué los atrajo aquella zona amazónica? El autor entrevé una posible explicación en el siguiente hecho histórico: en 1769, después de la evacuación de la plaza portuguesa de Mazagán, «sus habitantes fueron trasladados a la Amazonia, donde fundaron la Nueva Mazagán, en tierras del actual territorio del Amapa». Pero ¿pudo influir, como se deja entender, el que entre ellos se contaban cristianos nuevos?

Estudiando el mapa, se asombra uno imaginando a esos sefardíes del Magreb septentrional trabajando en Tocantins, en Cameta y Baião, en Gurupa y Santarem, en Mocajube y Aveiro, etc.; viendo cómo, por los años 1885-1895, en plena era del caucho, tantos se destacaban, aquí o allí, en calidad de negociantes y miembros de las Cámaras Municipales: Marcos y Jacinto Aben-Athar, Samuel Aflalo, Abraham Azulay,

[3] *Véase este texto* (sacado de los archivos de la Alliance Israélite Universelle) en *Chronique des Juifs de Tetouan (1860-1896),* por S. Leibovici, pp. 287-296.

Asaac Menahem Bendelac, Juda Davila, Salom Laredo, Moisés Levy, Simao Nahmias, Isaac Serfaty, Jacob Sicsu..., llegando a ser alcalde de Baião Samuel Benchimol, de 1898 a 1900.

Hasta principios de nuestro siglo, vivieron así, afanándose en varias localidades del interior más bien que en la capital del Estado, por huir de la fiebre amarilla, que allí hacía muchos estragos. Pero, por motivos económicos —gran crisis de la borracha, desvalorización del «oro negro»—, tuvieron que concentrarse en Belem, y también en Manaos, diversificando sus actividades comerciales. En Belem, donde ya eran florecientes las firmas Leão Israel, Levy Marqués, Solamão Acris y Marcos Bensimon, se desarrollaron también entonces las empresas de Isaac Roffé, Moisés Serfaty, Ignacio Obadia, Jaime Benchimol, Benassé Bensimon y otras. Los más de ellos eran de Tánger [4].

No todos se enriquecieron, ni mucho menos, ni en el Estado de Pará, ni en Río de Janeiro; la vida era cara y eran frecuentes las crisis políticas y económicas. No faltó, pues, la tentación de emigrar a otros países del continente.

Perú: Iquitos

A partir de Brasil —más precisamente de Belem y Manaos— fue como llegaron a Perú no pocos sefardíes marroquíes alrededor de 1880. Remontando el Amazonas y sus afluentes, fueron instalándose en varias localidades del departamento de Loreto y en particular en Iquitos. En esta ciudad, cuyo desarrollo les debe mucho, se establecieron los hermanos Pinto de Tánger, en el año 1885: Moisés, Abraham, Jaime (y posiblemente Samuel), a quienes se considera como «la vanguardia del movimiento inmigratorio» [5].

Se estima en unos 150 la cantidad de judíos en Iquitos y varios pueblos del departamento de Loreto a finales del siglo XIX, y la lista

[4] E. Moreira, *Presencia hebrea en Pará*, pp. 3-13, las primeras sinagogas (p. 6), la primera mujer marroquí en Pará (p. 6), apellidos y funciones (pp. 6, 8, 9, 11), Mazagán (p. 11), la predominancia de los sefardíes de Marruecos (pp. 5, 10).

[5] A. Rosenzweig, *Judíos en la Amazonia peruana, 1870-1949*, p. 17; sobre los cuatro hermanos Pinto, en particular Abraham, véase también A. I. Laredo, *Les noms...*, p. 1.001.

reconstituida por Alfredo Rosenzweig lleva 138 nombres. De ellos nos dice:

> 92 procedían de Marruecos y la mayoría de éstos de Tánger, un grupo [...] en el que abundaban nombres como los Pinto, Toledano, Cohen, Barcesat, Benzaquen, Aserrat, Edery, Levy, Bohabot, Coriat, Dahan, Serfaty, etc.

Los demás eran sefardíes llegados de Inglaterra y askenazíes de Francia, en particular de Alsacia [6].

De dicha época data este pintoresco detalle (relatado por Robert Ricard, según Up de Graff): hacia 1895, los habitantes de Iquitos, que querían echar al gobernador, organizaron una legión extranjera bajo el mando de «Salomón Cazes, judío marroquí, ex *sous-officier* del ejército inglés y ya importante negociante, quien se reveló un jefe admirable» [7]. ¿Dónde habría servido a Inglaterra este hombre oriundo de Tetuán? ¿En Gibraltar, donde residían tantos tetuaníes?

En 1910, o sea, en pleno auge, el señor Pisa, ex maestro de la Alliance Israélite Universelle, escribía un informe sobre los judíos de esta capital de provincia:

> En Iquitos viven con admirable empeño más de 200 de nuestros antiguos discípulos de Marruecos. Al llegar podría uno creerse en una ciudad judía. En los letreros de las tiendas en la gran calle del Próspero se leen los nombres de Cohen, Toledano, Benmergui, Delmar, Serfaty, Benasayag, Elaluf, Pinto, etc. Enteramente como en Marruecos. Hay en Iquitos más de 300 israelitas, incluyendo a los askenazíes originarios de Alsacia. Sin embargo, no hablaré sino de los marroquíes. Unos cien de ellos son de Tánger, quizás unos cincuenta de Tetuán, y los demás de la costa, de Rabat y Casablanca [...] [8].

Asombroso fue el valor de aquellos pioneros. Aprendieron a navegar en el río Amazonas y a luchar contra los caimanes, privándose de todo, viviendo meses enteros en sus canoas, en espera del cliente indio que le pagaba las mercancías de su tienda flotante con hule, el codiciado caucho que ellos después exportaban. «Son, pues [escribía el

[1] *Idem*, pp. 17-18.

[2] R. Ricard, *L'émigration des Juifs marocains en Amérique du Sud*, p. 4.

[3] El texto íntegro figura en la *Enciclopedia Judaica Castellana*, t. 8, pp. 430-431; su traducción francesa, por S. Leibovici, en *Mosaïques de notre Mémoire...*, pp. 251-253.

mismo cronista], navegantes, comerciantes, importadores y exportadores en una sola persona.»

Innegable es la parte que tuvieron en el desarrollo de la provincia en ese período tan importante, edad de oro del caucho. Ésta se terminó en 1912, al caer súbitamente los precios. Más de la mitad de los inmigrantes volvieron entonces a Brasil o a sus tierras de origen. «Otro quince por ciento ya habían pagado con sus vidas la aventura de la Amazonia.»

Hasta hoy queda, significativa, en esa parte de Perú la presencia de la colectividad judeomarroquí.

Venezuela y Argentina

En la última década del siglo XIX, la vertiginosa corriente inmigratoria conducía más bien a Caracas y Buenos Aires, aunque Brasil y Perú seguían atrayendo.

Los que probaron fortuna en Venezuela eran casi todos tetuaníes. De su trayectoria y feliz integración, nos hablará J. B. Vilar en capítulo aparte, como de su indefectible fidelidad a la tierra natal.

En 1875 aproximadamente llegaron a Argentina los primeros judíos marroquíes. En la misma época iban afluyendo extranjeros de varios países europeos, atraídos por una generosa política de inmigración a aquellos inmensos territorios que era preciso poblar.

La gran mayoría procedía de Tánger y Tetuán, algunos de Orán (de ascendencia tetuaní), Larache, Arcila y Rabat. Escribe Joseph Bengio, autor de varios estudios sobre *la judaicité argentine:*

> No fue una inmigración colectiva organizada [...]. Es de notar igualmente que muchas veces Buenos Aires sólo era una etapa hacia otros países latinoamericanos o de América del Norte; a menos que fuese el término de un periplo empezado en Lima, Amazonia o Montevideo. No hay pues fechas importantes en relación con esta inmigración que sigue de manera continua durante medio siglo. Se había desarrollado mucho la comunidad entre 1885 y 1900, y los más de sus miembros ya estaban instalados antes de 1920 [9].

Muy minoritarios, deseosos de preservar sus costumbres, ritos y «diferencia», y al mismo tiempo de acoger y ayudar a los recién llegados, fundaron

[9] J. Bengio, «Juifs marocains en Argentine», *Mosaïques de Notre Mémoire...*, p. 239.

en 1891 la Congregación Israelita Latina de Buenos Aires, con sede en la calle Maipú, 76, conocida hasta hoy como la de los hebreos marroquíes. Ya existía, desde hacía años, la Congregación Israelita de la República Argentina, obra de judíos de Europa occidental, cuyo presidente era entonces el francés Achille Levy, también presidente del Comité de los Amigos de la Alliance Israélite Universelle. En 1894, éste quería obtener la activa colaboración de los miembros más influyentes de la Latina —Samuel Sotto, Salvador Levy y el rabino Amuyal—, por lo cual, a pesar de dificultades administrativas, fue elegido el primero miembro de dicho comité: «*Bien sé* [escribió entonces a los dirigentes de París] que muy pronto nos traerá un contingente de cien adherentes», estimación que da una idea de la relativa importancia del grupo. El mismo año, el cuarto contribuidor marroquí era Maurice Bergel, y habían hecho donativos a la Alianza el ya mencionado Sotto —que presidía la Latina—, y L. Benattar [10]. Todos esos marroquíes habían sido alumnos de sus escuelas y le debían mucha gratitud. ¿Por qué no participaron antes cuando, ya en 1887, el director del colegio de Tetuán —Abraham Ribbi, sefardí de Turquía— había obtenido de León Serfaty la promesa de que se encargaría de la propaganda de la gran institución? Este hombre vivía en la capital, calle Santa Fe, 102 [11]. Otros nombres surgen de los archivos: Judah Serrulla, Abraham Lasry, ambos tangerinos.

A veces se enriquecían y, en 1901, escribía Isaac Benchimol, maestro en una de las escuelas de las Colonias del Barón de Hirsch:

> Aquí, en Argentina, conozco a unos comerciantes marroquíes establecidos en Buenos Aires, que poseen cinco, seis y hasta ocho casas de comercio esparcidas en los centros principales de la República [12].

Esos centros donde se instalaron algunos, además de esos pudientes, eran Rosario, Santa Fe, Córdoba, San Luis... Muy pocos, por otra parte, fueron los que optaron por la agricultura y la vida en los pueblos.

Y ¿cómo no evocar aquí la obra magnífica del fabuloso barón y de la Jewish Colonization Association que había fundado, las numerosas colonias agrícolas creadas en la provincia de Santa Fe y en la de Entre

[10] Correspondencia de Achille Levy, 1 de abril de 1894, Archivo Alliance Israélite Universelle.

[11] Correspondencia A. Ribbi, 4 de enero de 1888, Archivo A.I.U.

[12] I. Benchimol, *La langue espagnole au Maroc*, p. 128.

Ríos para recibir a los que huían de los programas perpetrados en Polonia y en Rusia, en 1891 y antes? En 1912 eran 24.000, y 17.000 de esos «gauchos judíos» —tal es el título del muy bello libro de Alberto Gerchunoff— cultivaban la tierra... Pues bien, a los niños askenazíes había que educarlos, no sólo en hebreo sino también en español, la lengua de su nueva patria; y ahí interviene también L'Alliance, delegando a algunos de sus mejores maestros, sefardíes e hispanófonos oriundos de Marruecos: Isaac Benchimol, ya nombrado; y entre otros: Samuel D. Levy —tío paterno de la autora—, quien fue director y luego inspector de las cinco escuelas de la colonia Mauricio entre 1903 y 1913, año de su regreso a Casablanca, y por lo visto verdadero misionero de la noble institución a quien servía, dándola a conocer a los mismos colonos, hablando en la sinagoga marroquí de Buenos Aires, recogiendo adhesiones y fondos [13].

Amable y apacible, sin ningún problema de lengua ni de adaptación y subsistencia, fue la vida de los inmigrantes marroquíes en la República Argentina.

Conclusión

En el Nuevo Mundo —donde se habían establecido tantos cristianos nuevos a partir del descubrimiento— se formaron, pues, colonias de sefardíes procedentes de Marruecos. Se mantuvieron fieles a sus comunidades, visitándolas y ayudándolas; fieles a sus costumbres y ritos, perpetuándolos. Con América, segunda tierra prometida, se tejieron fuertes vínculos.

Queda por escribir esta historia «paralela» vivida en los países evocados y también en otros. Una saga que restituya todas las andanzas, con sus penas y alegrías.

[13] Sobre las Colonias del Barón de Hirsah, entre muchas referencias, véanse A. Gerchunoff, *Los gauchos judíos;* S. Leibovici, «Si tu fais le bien...», *Une vie de légende,* pp. 20-22. Sobre Samuel D. Lévy véase E. Sikirdji, *Une belle figure du judaïsme marocain,* Casablanca, sin fecha; S. Leibovici, «Mon grand-père Daniel et la tribu des Lévy», *Mosaïques de Notre Mémoire: les judéo-espagnols du Maroc,* pp. 164-166, archivo A.I.U.

MARÍA ANTONIA BEL BRAVO

VI. SEFARAD-SEFARDÍES: UN ENTENDIMIENTO AMBICIONADO

ANTECEDENTES HISTÓRICOS DEL SIGLO XIX

Después de varios siglos de ignorancia, a lo largo del siglo XIX la cuestión sefardí estuvo, en cierta forma, latente en la conciencia de algunos españoles y afloró a la superficie en aquellos momentos de mayor sensibilidad nacional por medio de los partidos liberales, así como a través de personalidades de esa misma tendencia, identificados con todo lo que hiciera referencia al hombre y la defensa de sus derechos. Las Cortes de Cádiz marcan el conocimiento de lo que se denomina el Estado Moderno Español, en el que se sintetizaron todas las ideas liberales de influencia francesa. Ello se tradujo en una actitud hostil de parte de un sector de la intelectualidad española hacia todo aquello que representase una limitación de las libertades del individuo. Es así como, una vez constituidas las Cortes de 1812, se promulgaron un conjunto de medidas liberalizadoras; por ejemplo, se abolió el Tribunal del Santo Oficio, como institución representativa de la intolerancia del Antiguo Régimen [1].

En el fondo de los debates de las Cortes de Cádiz, que pedían la abolición del Santo Oficio, latía otro problema profundo que se había de plantear en casi todas las Cortes constituyentes del siglo XIX y que es central para nuestro tema: el problema de la liberad religiosa y, por consiguiente, el de la aparición de los poderes de la Iglesia y el Estado. Se puede hablar de una situación de vaivén en la política española de los

[1] Tribunal del Santo Oficio o Inquisición Moderna instituida por los Reyes Católicos, que comienza a funcionar en Sevilla en 1478.

primeros años del siglo XIX en lo que respecta a este tema. Por fin, las Cortes de 1837 se plantearon bajo la óptica de la libertad religiosa, y es precisamente esta idea de dar vía libre a la libertad de cultos la que invocarán las comunidades judías para que se derogue el decreto de expulsión de 31 de marzo de 1492.

Ya desde esos primeros años del siglo XIX habían empezado a establecerse en Madrid un reducido grupo de judíos. En su mayoría comerciantes y financieros, muchos procedían del sur de Francia, sobre todo de Bayona, y estaban relacionados con funcionarios públicos a causa de sus negocios. Cuando su número aumentó, el Consistoire Central pidió permiso al gobiero español para tener un cementerio [2]. El 16 de octubre de 1865 se les concedió el permiso y se informó a las autoridades de la organización judía en París que «si los judíos franceses que vivían en este reino» querían comprar tierra para enterrar a sus muertos e incluso rodearla de un muro, «no existía ningún impedimento para autorizar dicha construcción, pero sólo con la condición de que no se edificara en ese terreno ninguna casa de oración o ninguna clase de sinagoga o se celebraran cultos públicos o privados». Así, pues, a los judíos franceses se les permitió lo que ya en 1855 se había concedido a los protestantes ingleses, sin que España tuviera que alterar su posición tradicional con respecto a los judíos.

También desde los años 50, hasta la revolución de 1868, las grandes familias de judíos de Bayona recibieron en su casa a generales, como Prim; a obispos, como el de Segovia; a políticos, como González Bravo, y desempeñaron un papel importante en la historia del desarrollo industrial de las provincias de Vascongadas tras la primera guerra civil. Así, en 1843 la firma Frois, Silva, Blanc y Compañía montó una fábrica de tejidos en Vergara. En 1855, los hermanos Silva montaron otra en Villabona; en Tolosa, Rodríguez y Salzedo establecieron una fábrica de paños y otra de papel en Irún. Otros negociantes se establecieron en Madrid. Los Jules Gommes y Compañía en 1849 centralizaron las ventas de tejidos franceses, con radio de acción hasta Andalucía. Más tarde se estableció en Madrid la Banca Salzedo, mientras que los Rothschild ya

[2] Para conocer las tentativas realizadas en el siglo XIX para reanudar la comunidad judía en España y la actitud de los judíos en Europa occidental hacia estas tentativas, véase Joseph Jacob Lichtenstein, *The Reaction of West European Jewry to the Reestablishment of a Jewish Community in Spain in the 19th Century*, tesis doctoral, Yeshiva University, 1962.

tenían representantes en la capital de España desde 1848. Se puede hablar, pues, de colonia israelí en Madrid a partir de los años sesenta del siglo XIX.

En 1868, se produjo en Cádiz un levantamiento militar que se convirtió en una revolución, en la cual participó la mayor parte del ejército y de la Armada, así como las fuerzas liberales de toda España. Isabel II se vio obligada a buscar asilo en Francia y parecía como si el reinado de la casa de Borbón hubiera tocado a su fin. Una declaración publicada el 8 de octubre por el gobierno provisional manifestaba que la libertad religiosa iba a ser una de las bases de la nueva España.

Tras la caída de Isabel II, el Consistorio Israelí de la Gironda y los Bajos Pirineos, con Burdeos y Bayona como centros, dirigió a Serrano, cabeza de la revolución, una nueva solicitud, en que se pedía que el edicto de 1492 quedara revocado, más como símbolo de amistad hacia los judíos de origen español y portugués que como otra cosa. El general respondió que

> puesto que la Gloriosa había proclamado la libertad de cultos, los judíos podían disfrutar de ella como cualquier otra minoría o comunidad.

Ya que la revolución tenía como fin conceder la libertad religiosa entre otros derechos humanos, decía, se había cancelado de hecho el Edicto de Expulsión del siglo XV.

> Como consecuencia quedan ustedes en libertad de regresar a nuestro país y practicar su religión al igual que los fieles de otras confesiones religiosas.

Pero he aquí que en 1875 la inestabilidad política acabó en la restauración de la monarquía; un año más tarde se eligieron nuevos representantes de las Cortes para elaborar una nueva constitución. Tras un debate duro y prolongado, las Cortes aprobaron, por una mayoría de 221 contra 89 votos, el artículo 11 de la constitución, que se refería a la religión. Se decía que la Católica, Apostólica, Romana, era la del Estado, y la nación se obligaba a mantener el culto y sus ministros; nadie sería molestado por sus opiniones religiosas ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana. Sin embargo, no se permitían otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado. Su política con los judíos, que en 1868 se basaba en

una idea general de libertad religiosa, quedaba muy incierta. Así lo interpretaron los judíos, por ejemplo Loeb, quien en un artículo publicado en París decía que

> esta legislación no opone obstáculos serios a la inmigración de los judíos, pero tampoco ofrece garantías absolutas.

La Constitución aprobada en 1876 estuvo en vigor cincuenta y seis años, hasta que se abolió a raíz de la proclamación de la II República en 1931.

Durante los «torneos oratorios» se recordaron las persecuciones de los judíos en España en siglos pasados, y el debate mantenido en torno a la libertad religiosa por Monterola y Castelar representó en definitiva el enfrentamiento de dos formas de pensamiento y de concepciones opuestas que han marcado parte de los siglos XIX y XX. En este enfrentamiento los motivos que aún estaban latentes no sólo eran ya la libertad religiosa, sino que se trataba de planteamientos nuevos acerca de la historia de España, en puntos tan importantes como la forma de gobierno, la inquisición y también la libertad religiosa; aunque «la mayor parte de los debates se centraron acerca de la cuestión judía en España».

En el período de la Restauración, la política exterior española presentó momentos claramente diferenciados, el primero de 1875 a 1881, y el segundo a partir de esta última fecha. Durante la primera etapa, la característica fundamental fue la de no buscar compromisos con las potencias europeas de la época. Cánovas y el gabinete conservador que presidió tuvieron como objetivo básico del momento consolidar, por todos los medios, la restauración borbónica, personificada en Alfonso XII. De ahí también que las Cortes, más pactistas y conservadoras que las de 1869, consideraran en un segundo plano la cuestión judía.

El antisemitismo europeo de finales del siglo XIX y la actitud española

A partir de 1881, con la subida al poder del partido liberal, la política exterior va a sufrir unos cambios con respecto al aislacionismo de Cánovas. Sagasta, como jefe de Gobierno, Vega Armijo, como ministro

de Estado, y Moret serán los pilares en que se asiente una política exterior más activa y de mayor iniciativa.

Coincidiendo con el nuevo Gobierno en España, se conoció en Europa uno de los movimientos antisemitas más violentos de los que ocurridos durante el siglo XIX [3]. Su centro fue el sur de Rusia, y la serie de pogromos allí decretados hicieron tomar conciencia a los judíos de aquel área de la necesidad de buscar una solución real a sus problemas. Es a partir de estas fechas, y por causa de este problema que sufren los judíos de Rusia, cuando se conoció el primer documento oficial español sobre el asunto. Se trataba de un comunicado en el que el representante de España en Constantinopla, conde de Rascón, relataba la serie de dificultades por las que atravesaban los judíos de la Rusia meridional, quienes,

> persuadidos de que el Gobierno no piensa protegerlos eficazmente contra las violencias y tropelías que sufren, han resuelto emigrar a Turquía.

El embajador español informaba al ministro de Estado de Madrid que la delegación de judíos procedentes de Odessa había llegado a Constantinopla para hacer una petición al sultán a favor de la inmigración judía a Tuquía. El embajador describía la angustia de los judíos rusos, ya que se les habían cerrado las fronteras de Rumania y de otros países balcánicos. Asimismo, señalaba que Alemania, cuyos cónsules en el Imperio Otomano habían protegido siempre a muchos rusos judíos, había decidido limitar radicalmente el número de judíos inscritos en su legación y retirarles su protección. Se indicaban claramente al ministro de Estado la serie de ajustes que en su política hacia los protegidos alemanes en los países de Oriente Medio venía haciendo el gobierno de Bismarck por esas mismas fechas. Este comunicado es del 4 de junio. Rascón, sin esperar respuesta de España, siguió enviando noticias referentes al éxodo judío que se estaba produciendo desde Rusia meridional, y la situación en que iban a quedar los «protegidos» alemanes. El informe no contenía ninguna propuesta con respecto a los judíos, pero parece ser que el embajador se reunió más tarde con los miembros de la delega-

[3] M. Fernández Rodríguez resumió y publicó los documentos del Ministerio de Estado de España relativos a esta cuestión en su artículo «España y los judíos en el reinado de Alfonso XII», *Hispania, 25* (1965), pp. 565-584.

ción de Odessa y propuso al ministro de Estado que España diera asilo a los judíos perseguidos.

Las propuestas de Rascón tuvieron buena acogida en Madrid. El marqués de la Vega y Armijo, ministro de Estado, los presentó al Rey y obtuvo su aprobación. El Consejo de Ministros, presidido por Sagasta, discutió las propuestas y votó en favor de autorizar a Rascón para que informara a los judíos de que se les permitía entrar en España y residir en el país permanentemente. Al día siguiente se publicó la noticia, que se propagó a gran velocidad por todo el mundo. El comunicado decía textualmente:

> Al recibir el despacho n.º 102, S.M. el Rey me encarga diga a V.E. que tanto su magestad como el Gobierno recibirán a los hebreos procedentes de Rusia, abriéndoles las puertas de la que fue su antigua patria [4].

Con este comunicado, el Gobierno tomó una postura decidida para afrontar el problema: por primera vez se tomaron medidas de forma clara y explícita, hacia las comunidades judías de Oriente. El mismo día que recibió el mencionado telegrama, Rascón redactó un importante informe en el cual expuso a nivel oficial la situación de los sefardíes allí asentados y reseñó la utilidad y beneficio que podrían reportar a España, ya que

> si se fijaran los hebreos en las principales ciudades de la Península y especialmente en el litoral de Cataluña, Valencia y Andalucía, poniéndose en comunicación con los trescientos tantos mil de origen español, que hablan perfectamente nuestra lengua, que viven de su trabajo en Turquía y en las costas del mar Negro, se podían establecer líneas de vapores desde Sevilla hasta Odessa, del modo que hacen ingleses y franceses. Y, aún más, en muy poco tiempo se desarrollaría un tráfico considerable entre España y otros países, que consumen actualmente muchos productos nuestros de la agricultura, y es fácil transportarlos bajo bandera extranjera [5].

[4] El *Jewish Chronicle* de Londres en un editorial anunciaba que «ha ocurrido un acontecimiento que marca una época en la historia moderna de los judíos» y valoraba positivamente la actuación del Rey de España. Comparaba este acontecimiento con el retorno de los judíos a Inglaterra en el siglo XVII.

[5] *El Jewish Chronicle,* 17 de mayo de 1881, p. 6, contiene un informe de la reunión en Londres de la Anglo Jewish Association. Véanse, también, J. C., 24-VI-1881, p. 10; J. C. 1-VII-1881, p. 12; J. C. 7-VII-1881, p. 10.

No sólo tomarían auge las relaciones mercantiles entre España y esa comunidad judía, sino que también sería de gran prestigio para España la expansión del castellano entre esas comunidades, a lo cual se refería así:

> si a esto siguiera la fundación de un Instituto Español de segunda enseñanza (como las escuelas reales de Alemania) en Constantinopla u otro en Salónica, *donde hay setenta y tantos mil judíos procedentes de España*, nuestras relaciones mercantiles con Turquía tomarían un vuelo inmenso.

Esta línea de penetración cultural será una constante a partir de ahora en todas las campañas que se defiendan pro de las relaciones hispanosefardíes.

Se suceden los comunicados en apoyo del telegrama inicial y, por tanto, queda bien clara la actitud generosa del Gobierno de Alfonso XII y del diplomático Rascón. Sin embargo, hay desconfianza en el ánimo de los judíos ante la verdadera tolerancia de España, pues estas declaraciones no se materializaban en nada concreto. Entonces Rascón, a quien se dirigieron muchos refugiados de Rusia, se vio obligado a anunciar, una y otra vez, que el Gobierno español no había tenido en ningún momento la intención de ayudar en el transporte y el asentamiento de los judíos que desearan emigrar a España. No obstante, por iniciativa propia y con la colaboración de los directores de una de las compañías navieras que unía Marsella con Odessa y asesorados por el cónsul español en Marsella, Rascón ayudó a varias decenas de judíos a embarcarse rumbo a España. En total parece ser que fueron 51 judíos los que entraron en España gracias a las campañas activadas por Rascón en 1881. La mayoría eran de condición humilde: sastres, panaderos, peleteros, dependientes de comercio, etc. A pesar de ser un resultado muy pobre, las iniciativas del Gobierno de Sagasta y del Rey son muy dignas de hacerse notar, teniendo en cuenta que no todos los españoles compartían la misma idea, como era el caso de los conservadores y del clero, que, juntos, eran clarísimos opositores a la nueva instalación del judaísmo en España, así como también el carlismo. La postura de los liberales debe entenderse, por tanto, dentro del clima de libertades y tolerancia que el régimen proclamó y que quería implantar para mostrar otra imagen bien diferente ante Europa y alejar la idea de la España inquisitorial.

La posibilidad del retorno de los judíos era, evidentemente, «noticia». Es lógico, por tanto, que la prensa de la época se hiciera eco de

ella con gran rapidez y frecuencia. La periodicidad con que se trató el tema, especialmente durante los años 1881-1882, el alarde informativo, incluidos editoriales de primera página, y los diversos aspectos que se trataron, dieron al tema dimensiones nacionales. No obstante, el tratamiento de la prensa se centró fundamentalmente en los aspectos más vinculados a la historia de España: en los efectos de la presencia judía, tanto en la Edad Media y Moderna como en esos años [6].

Aunque hubo una gran diversidad de posturas e interpretaciones, éstas se pueden reducir a tres: la primera, y mayoritaria, integrada por los periódicos de tendencia liberal, los cuales, con diversos matices, apoyaban la causa judía y el retorno de los sefardíes a España respaldando, además, al gobierno de Sagasta. La segunda correspondía a la prensa que podríamos llamar conservadora, que manifestó una posición distinta que la liberal, pues aunque defendía posturas tales como la condena del antisemitismo y la aceptación de judíos ricos en España, sin embargo, se situaba en franca oposición a la política de repatriación del gobierno de Sagasta. Por último, una tercera posición era defendida por la prensa integrista católica y las corrientes del absolutismo monárquico, que manifestaban un antisemitismo visceral y dirigían fuertes críticas al Gobierno liberal por la política de apertura con respecto a los judíos; se oponían al retorno y justificaban el antisemitismo europeo.

La prensa adquirió una importancia relevante en la vida política española a partir de la segunda mitad del siglo XIX, experimentando un gran desarrollo desde entonces, quizá por reflejar los principales problemas del país en la época. Por otra parte, los distintos periódicos servían de soporte a las distintas tendencias sociales, políticas e ideológicas, aunque la prensa de tendencia liberal fue la que tuvo mayor influencia. Entre los principales periódicos de esa ideología destacan tres: *El Imparcial,* el de mayor tirada entonces, fue uno de los diarios que más activamente tomó parte en la revolución de 1868; dirigido por José Ortega Munilla, en él escribían los principales intelectuales de ese período y se convirtió en el periódico más influyente. El segundo periódico, en lo que a tirada se refiere, era *El Liberal,* de matiz anticlerical; su público era la pequeña burguesía y la masa obrera. *El Heraldo de Madrid,* por último, aunque de aparición más tardía, estaba vinculado a la alta burgue-

[6] Véase I. González García, *El retorno de los judíos,* Madrid, 1991.

sía liberal y tenía gran relevancia en la vida española. Aparte de estos grandes periódicos existían otros que, aunque eran de menor tirada, nos ofrecen también con bastante nitidez la situación del problema: *El Globo, El Correo* y *La Iberia.*

En general, la prensa liberal defendía ardientemente la causa judía. Hay varias cuestiones en las que se centraba su preocupación: la condena del antisemitismo europeo; el apoyo a la decisión del gobierno de Sagasta, en los años 1881-1882, de repatriar a los judíos sefardíes; la necesidad de un revisionismo histórico sobre la expulsión de 1492 y, sobre todo, la polémica suscitada entre diversas corrientes de opinión, tanto nacionales como internacionales, sobre la cuestión judía.

La prensa conservadora presentaba un amplio abanico en torno al tema del retorno de los judíos. Uno de los periódicos que más se ocupaba de esta cuestión era precisamente el órgano del partido de la oposición en aquel momento, muy vinculado a Cánovas, *La Época.* Son destacables también en esta misma línea *La Correspondencia de España* y *La Ilustración Española y Americana;* esta última consideraba la expulsión de los judíos como un componente más de la propia circunstancia histórica, reconocía el error de la expulsión así como las aportaciones judías a la cultura española, aceptaba e incluso estimulaba la venida de banqueros judíos a España, pero, sin embargo, se oponía a la política de Sagasta de repatriar a los judíos en general, cuestión ésta que utilizaba como arma política en contra del Gobierno.

Si los periódicos liberales se mostraron favorables e incluso entusiastas sobre el regreso de los judíos, denunciando la intolerancia de los sectores más reaccionarios, y los conservadores manifiestan posturas más eclécticas, los sectores integristas y algún que otro medio del estamento eclesiástico se oponen violentamente al regreso de los mismos, atrincherándose en posiciones radicales y entrando en polémica con los anteriores, en especial con los liberales. El órgano de expresión que mejor representaba esta tendencia era el diario *El Siglo Futuro.* La fuerza política que lo sustentaba era el carlismo.

A partir de ahora y hasta finales del siglo lo que va a ocupar la atención de la opinión pública española, dirigida en gran parte por la prensa de distintas tendencias, es la cuestión del surgimiento y desarrollo del movimiento sionista.

La primera noticia sobre este movimiento la publica *El Heraldo de Madrid* el 1 de noviembre de 1897. A nivel diplomático, el asunto surge

en abril de 1899 por medio de «un informe muy confidencial» que el embajador del Imperio Ruso envía a Silvela, en el que se pone de manifiesto la preocupación que dominaba en el pensamiento de las autoridades rusas, ante el cariz que tomaba el movimiento social semítico bajo el nombre de sionismo, y en el que se pide también al Gobierno español una respuesta indicando las actividades de ese movimiento en España. Según el informe,

> el movimiento es casi imparable y se extiende por toda Europa debido a los sólidos apoyos económicos que recibe desde el exterior de otras comunidades.

Constituye una preocupación por el posible giro nacionalista que pueda tomar el movimiento y, por tanto, revolucionario y desestabilizador. Es importante llamar la atención sobre este punto, porque este matiz político-subversivo sería señalado más adelante, en los años 20, por las autoridades españolas, como un factor a tener en cuenta para no conceder la nacionalidad española a los sefardíes que lo solicitarán sin una previa investigación sobre las actividades políticas de los mismos. Pero en España, señala Antonio Marquina [7], no existía una comunidad judía con la suficiente entidad como para ser de modo alguno partícipe de los problemas de este movimiento y, por otra parte, el desarrollo del sionismo coincide con el época del denominado desastre del 98 y España vivía mirando más bien hacia dentro, envuelta en ese pesimismo de la derrota colonial y como potencia de segundo orden en Europa. No se trataba, pues, de un campo adecuado para el desarrollo de ese movimiento.

Los primeros años del siglo XX

Sin embargo, H. Avni [8] dice que pocos años después, al terminar la guerra, España tenía tres comunidades judías organizadas —en Sevilla, Madrid y Barcelona— que podían servir como estructura para una vida judía adecuada y estable, y una sociedad sionista que se llamaba Ye-

[7] Véase A. Marquina y G. Ospina, *España y los judíos en el siglo XX*, Madrid, 1987.
[8] H. Avni, *España, Franco y los judíos*, Madrid, 1982.

huda Haleví, que al celebrar en noviembre de 1918 el primer aniversario de la declaración Balfour, mandó una delegación para presentar sus respetos al embajador británico en Madrid, y en Barcelona organizó un comité especial para ofrecer ayuda a los inmigrantes. En 1920 se estableció la Federación Sionista Hispánica, que envió a A. S. Yahuda, su representante, a que participara en la conferencia sionista que se celebró en Londres; un año después se convirtió en la Federación Sionista Ibero-marroquí y fue reconocida oficialmente por las autoridades españolas. Se eligió como secretario general al escritor Manuel L. Ortega, que también participaba activamente en la Casa Universal.

Por desgracia, estas actividades judías y sionistas no tardaron en desaparecer. Muchos judíos que habían vivido en España de forma provisional durante la guerra se fueron poco tiempo después de que terminara. Entre ellos había importantes organizadores de la comunidad, como A. S. Yahuda, que se fue de España en 1921, y Max Nordau, que se había ido poco antes. Los acontecimientos económicos y políticos que llevaron al establecimiento de la dictadura militar de Primo de Rivera afectaron también al ritmo de inmigración. Se preveía, como sucedió, que la guerra del norte de África y la derrota que España sufrió a manos de los rebeldes harían que muchos judíos buscaran refugio en Madrid, pero la emigración judía superó a esa inmigración y a la de unos pocos judíos que llegaron de Turquía.

En Madrid cesó toda actividad sionista; las huchas de colectas del FNJ que se habían distribuido a particulares y en la sinagoga permanecieron olvidadas durante años, y algunas de ellas estaban llenas de monedas que nunca se habían tocado. Al proclamarse la II República, la oficina central de Jerusalén pensó «que había empezado una nueva era para la pequeña comunidad judía de España» y que florecería el entusiasmo por el sionismo, pero estas palabras dirigidas a Ignacio Bauer, quien como jefe de la comunidad judía había dado muestras de interés en el sionismo, llegaron justo cuando él —que era monárquico—, estaba pensando en abandonar España definitivamente.

Paralelamente, la actividad de los intelectuales durante estos años es digna de tenerse en cuenta, ya que muchos de ellos, sensibilizados ante la ola de antisemitismo que surge en Europa, se ocupan del tema judío. Así Castelar, ardiente defensor de la causa judía, como Amador de los Ríos, quien en sus escritos hace referencia a la polémica que divide a los intelectuales españoles en torno a la cuestión. A la línea tolerante de

Castelar se opone la de Menéndez Pelayo, plasmada en su obra *Historia de los heterodoxos españoles.* Pero los ecos de la retórica castelariana llegarán a comienzos de nuestro siglo de la mano de un personaje que será significativo y adquirirá *fama como* defensor de los judíos, el doctor Ángel Pulido Fernández [9]. Su postura se encuadra dentro de la línea de los intelectuales, pero destaca por sus activas campañas que influirán a largo plazo en la postura adoptada por los sucesivos gobiernos españoles, como veremos ahora.

La actividad del senador Pulido y sus repercusiones culturales

Un senador español, Angel Pulido Fernández, en un viaje por el Imperio Austro-Húngaro, realizado en 1903, comprobó la existencia de grandes comunidades sefardíes en los Balcanes y Turquía. *Allí conoció* a un profesor judío de Bucarest, Enrique Bejarano, con el que mantuvo conversaciones y, seguidamente, Pulido decidió examinar las condiciones de los judíos españoles y tratar de atraerlos hacia España. A su regreso empezó una campaña de propaganda que pronto le dio fama de ser el apóstol de los judíos españoles.

La inspiración de Pulido procedía de tres fuentes. La primera, teológica, la sacó del famoso discurso de Emilio Castelar durante el debate de 1869 sobre la literatura religiosa. Creyente, cristiano practicante, no creía culpables a los judíos actuales de la crucifixión de Cristo; creía que el cristianismo era la religión de la misericordia y de la gracia, lo que suponía libertad religiosa e igualdad para todos. La segunda fuente de inspiración era su admiración por la conservación de la lengua y su adhesión a la tradición y a las costumbres españolas entre los judíos sefardíes. La tercera fuente de inspiración de Pulido, y sin duda la más importante de las tres, era su patriotismo. Calculaba que a principios del siglo XX habría entre los Balcanes, Oriente Medio y el Nuevo Mundo, por lo menos dos millones de sefardíes, que ejercían gran influencia en el comercio y en la política de sus países. El reconocerlos como miem-

[9] En prensa, reedición de *Españoles sin patria y la raza sefardí,* obra principal de este autor, con un estudio preliminar de la autora de este capítulo.

bros de la «raza» hispánica que habían sido expulsados de España por la fuerza proporcionaría al país nuevas fuentes de comercio, que le compensarían, al menos parcialmente, de las pérdidas de los últimos vestigios de su imperio en el Nuevo Mundo y en el Pacífico. Además, el empeño de España de extender su influencia en Marruecos, manifiesto desde principios de siglo, y sobre todo después de 1907, se vería notablemente favorecido si España pudiera contar con la simpatía de los judíos del norte de África.

Pulido propuso crear en España una organización formada por gente de todos los partidos y convicciones, unidos por su amor a la patria y al progreso humano. Pero, al igual que había intentado Lapuya varios años antes, actuó de una manera impulsiva, impaciente por empezar la organización. Como académico de la Real Academia de la Lengua pidió que se nombraran correspondientes y consejeros a varios judíos conocidos suyos, solicitud que fue atendida. Como diputado en Cortes aprovechó también cualquier oportunidad para sacar a la luz los problemas relacionados con los judíos de origen español, aunque no siempre consiguió lo que pretendió. De todas formas, sus esfuerzos hallaron eco en los círculos liberales de Madrid y más adelante dieron lugar a la formación de organizaciones con el fin de promocionar sus ideas. En 1910 se creó la Alianza Hispano-Hebrea por iniciativa de Carmen de Burgos, directora del semanario *La Revista Crítica,* que al parecer contaba con el apoyo del presidente del Gobierno Canalejas, radical liberal, así como con el de otras personas del mismo talante político. A este ambiente de buena voluntad creado por Pulido y sus amigos se le dio forma definitiva en 1913 cuando el Gobierno español pidió a Abraham Shalom Yahuda, eminente hebraísta y orientalista, que diera algunas conferencias sobre la contribución de los judíos al pensamiento y cultura españoles. En 1915 el gobierno se planteó crear una Cátedra de Lengua y Literatura Rabínicas en la Universidad de Madrid, además de la Cátedra de Lengua Hebrea que existía desde el siglo XVI, y nombrar a Yahuda para ocuparla.

Después de la Primera Guerra Mundial el movimiento para estrechar las relaciones hispano-sefardíes cobró más fuerza que en tiempos anteriores. Aunque en 1915 el Gobierno español se había planteado la creación de la Cátedra de Lengua y Literatura Rabínicas, que se iba a encomendar a Abraham Shalom Yahuda, como hemos señalado, hasta 1920 no se consiguió nada estable, y esto fue con la Casa Universal de los

Sefardíes, que se creó con la intención de que se ocupara de todos los asuntos sobre los que había escrito y tratado el doctor Pulido: promover vínculos económicos con la diáspora sefardí, regular los problemas políticos y legales de los mismos, mantener estrecho contacto con la prensa judía, llevar un censo internacional de las comunidades sefardíes y la difusión de la lengua y literatura españolas. Las personas que prestaron su apoyo a la Casa Universal eran bastante significativas; figuraban entre ellas, según Manuel L. Ortega, amigo y biógrafo del doctor Ángel Pulido, casi todos los líderes de los principales partidos: Antonio Goicoechea y Antonio Maura, jefes del partido conservador (éste último había sido presidente del gobierno); el conde de Romanones, Melquiades Álvarez, Alejandro Lerroux, Juan de la Cierva y Niceto Alcalá-Zamora, que llegaría a ser presidente de la II República [10]. También destacadas figuras militares, parlamentarios y una larga lista de intelectuales. De todas formas, la creación de la cátedra de lengua y literatura rabínicas y el nombramiento de Yahuda para ocuparla fueron objeto de una firme oposición, que puso de relieve la hostilidad que había en España hacia el judaísmo.

No obstante estos brotes de antisemitismo de parte de algunos sectores de la sociedad española, es bien cierto que a nivel oficial las iniciativas de los intelectuales españoles se llevaron a la práctica después de la Primera Guerra Mundial, concretamente en 1921, cuando se esbozó el primer intento de difundir la lengua y la cultura españolas entre los judíos sefardíes del Mediterráneo oriental y los Balcanes.

Aparte del empuje dado por esa serie de personajes, hubo otras razones de peso que influyeron en este interés: en primer lugar, la importancia creciente de la opinión pública en las relaciones internacionales, puesta de manifiesto durante la guerra, y la organización de oficinas de propaganda. En segundo lugar, se vio la necesidad de contar con la opinión pública de otras naciones, para lo cual era necesario cultivar sistemática y coordinadamente las opiniones particulares mediante una política de relaciones culturales.

Para encauzar estas ideas se creó, en el año 1921, en el Ministerio de Estado, la Oficina de Relaciones Culturales, por iniciativa del diplomático González Hontoria, de la sección de política de ese ministerio,

[10] Véase H. Avni, *op. cit.*, p. 25.

con la finalidad de plantear, organizar y llevar a cabo una política cultural en el extranjero, siquiera parecida a la emprendida con anterioridad por otros países. Con este fin se esbozó un primer programa de difusión cultural entre los países hispanoamericanos, entre los grupos de emigrantes españoles establecidos en otros países y entre las comunidades sefardíes dispersas por el mundo, con especial atención, por su importancia, a las comuidades de los Balcanes. Con este motivo, las legaciones y consulados españoles en Rumania, Turquía, Yugoslavia, Bulgaria, Grecia y Egipto recibieron a principios de enero de 1922 una Real Orden Circular de fecha 22 de diciembre, explicando la cuestión de la oficina y la nueva política que se instauraba, tratando de prestar atención a la lengua y cultura españolas. De todas formas, la acción que se estimaba más conveniente para España por parte de los diplomáticos era la de atraer a los sefardíes sin nacionalizarlos, con el objeto de formar un bloque susceptible de servir de cimiento a organizaciones comerciales capaces de proporcionar mercados, que tanto necesitaba por aquellos años la industria española. Esta línea es la que predominará en la mayoría de los diplomáticos durante estos años: aprovechar las facilidades que proporcionaba esta comunidad sefardí en ciertos países, para penetrar cultural y económicamente, pero sin que España se comprometiese con ellos, como sería el caso si de ciudadanos españoles se tratase.

El 27 de enero de 1922 se envió desde Madrid otra Real Orden, donde se recogía un cuestionario que debía ser cumplimentado por las Legaciones [11]. Las respuestas que se conservan nos dan una pauta notable de la situación de las colonias sefardíes en los puntos donde existía representación diplomática española. Se indicaba en el cuestionario que la totalidad de las personas que hablaban español pertenecían a la colonia judía. En cuanto a la acción cultural, el panorama era desolador: no existían en ninguno de los países consultados instituciones culturales españolas, educándose la mayoría en escuelas israelíes y, en menor medida, en escuelas y liceos gubernamentales. Este primer sondeo tendrá algunos efectos tangibles como la creación en 1923 de una Casa de Es-

[11] En el cuestionario se pedía el número de personas que hablaban español, su nacionalidad, si se trataba de judíos, qué opinión tenían de España, cuál era su grado de cultura, si había instituciones que impartieran cultura española, si el español se consideraba idioma de familia y si algún país extranjero llevaba a cabo la instrucción de judíos. Véase A. Marquina, *op. cit.*, p. 44.

paña en Turquía, si bien fundada por un grupo de sefardíes notables, acogida a la Legación de España. Poco más en el orden cultural.

La abolición del sistema de Capitulaciones y sus consecuencias jurídicas

Un acontecimiento peculiar permitiría al gobierno impulsar algunas de estas ideas. Por el tratado de Lausana de 24 de julio de 1923 se abolió el sistema de Capitulaciones que permitía a ciertos residentes en Turquía disfrutar de derechos extraterritoriales y de protección por parte de una potencia extranjera. La abolición del régimen de Capitulaciones en Turquía se extendió luego a otros países de los Balcanes y Oriente Medio, que gradualmente surgieron de las ruinas del Imperio Otomano; por consiguiente, los protegidos españoles allí residentes se encontraron con una nueva situación jurídica, que en muchos casos resultaba anómala con respecto a terceros países. Con la idea de corregir esa anomalía jurídica, la dictadura de Primo de Rivera promulgó el 20 de diciembre de 1924 un real decreto-ley, por el que se concedía la nacionalidad española a los sefardíes.

En varios países que habían pertenecido al Imperio Otomano, como Grecia, ya se había planteado la cuestión de la condición jurídica de las personas bajo tutela española pero sin la ciudadanía, y había quedado resuelta desde el punto de vista de los estados afectados. Ahora, sin embargo, la cuestión era más compleja y se requería una solución que definiera la condición jurídica en que se encontraban los ciudadanos de origen español respecto de la ley española. En teoría, el gobierno de Primo de Rivera podía desentenderse de quienes carecían de nacionalidad española en los Balcanes, en el Cercano Oriente e incluso en los países de Iberoamérica porque, a falta de ciertos derechos que los tratados de Capitulaciones concedían a los protectores, era muy probable que los afectados supusieran una carga innecesaria para España. Sin embargo, el régimen militar no se comportó así. El 20 de diciembre de 1924, Primo de Rivera decidió conceder carta de naturaleza a individuos de origen español, no tan sólo para atender reiteradas súplicas de quienes aparecen ante los gobiernos extranjeros en la condición de cuasi naturalizados y no podían permanecer indefinidamente en esa situación ambigua, sino ante la consideración patriótica de que esos elementos eran en ge-

neral conocedores de nuestro idioma y si se les concedía la naturalización, constituirían un elemento beneficioso para las relaciones culturales con países lejanos, en los cuales formaban colonias que podían ser de verdadera utilidad para España. Para llevar a efecto esta orden sin exigirles que se desplazaran a España a prestar juramento de lealtad e inscribirse en el Registro Civil, como requería la ley de Naturaleza, el Directorio Militar les permitió proceder a las formalidades requeridas ante el representante consular español de la localidad. La verdad es que este real decreto, incluso en su interpretación más estricta, apenas se dejó sentir, pero creó un instrumento legal para que los judíos que gozaban de la tutela española obtuvieran la ciudadanía, y quizá hizo posible que otros en situaciones extraordinarias recibieran la protección española, como se comprobará posteriormente en los casos de Grecia y Egipto.

La estructura política en que se basaba la monarquía constitucional se vino abajo antes de que Primo de Rivera asumiera el poder en 1923. Alfonso XIII no hizo nada por defender la Constitución porque le pareció que el régimen militar era el único medio de salvar su monarquía. Esta actitud tomada por el Rey motivó que muchos monárquicos y conservadores moderados se hicieran republicanos, y uno de ellos, Alcalá-Zamora, logró llegar a un compromiso entre los adversarios del régimen militar: el comité revolucionario que presidió abarcaba todas las ramas políticas, desde los republicanos moderados hasta los socialistas. En abril de 1931, este comité se hizo cargo del gobierno provisional de la II República y en junio se convocaron elecciones a Cortes, en las que los partidos republicanos y de izquierda ganaron por una abrumadora mayoría.

Uno de los puntos centrales de la lucha por la Constitución fue el debate sobre las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado, que fue parecido en muchos aspectos al que hubo a comienzos de la I República, en 1869. Ahora, en cambio, se caracterizaba por la hostilidad hacia la Iglesia, sus instituciones y su jerarquía, por parte de las izquierdas y de los republicanos españoles. La fuerza de los partidos republicanos en las Cortes de 1931 les dio autoridad para legalizar la situación religiosa, la cual iba a influir en la condición de los judíos en España. Diversos artículos anulaban las prohibiciones de la Constitución de 1876 y a los judíos y protestantes se les concedió la misma igualdad de derechos que a los católicos. Con la nueva Constitución, los judíos disfruta-

ron de una igualdad legal absoluta; su existencia en España estaba ahora al parecer totalmente legalizada. Pero las luchas políticas que hicieron vacilar la República entre 1931 y 1936 paralizaron la Constitución y finalmente provocaron su derrumbamiento.

José Antonio Sangróniz incidió en la cuestión cultural en 1925 con un libro que llevaba por título *La expansión cultural de España.* A su juicio, el porvenir de España como gran nación exigía no descuidar la administración de un incalculable tesoro, constituido por los valores culturales, históricos y artísticos españoles o de origen español, distribuidos por todo el mundo. El programa que proponía era el siguiente:

1. Creación de escuelas en los centros de mayor población sefardí, como Salónica y Esmirna.
2. Envío de maestros o profesores de español a los liceos o universidades de las principales ciudades balcánicas.
3. Empleo de los franciscanos españoles y de los cinco hospicios de la Corona de España en los Santos Lugares.
4. Creación de un Instituto Español de Biología aplicada en Jerusalén.
5. Atención a la prensa sefardí de Europa.

No queda constancia, sin embargo, de que este libro indujera a las autoridades competentes a unas actuaciones inmediatas. Sirvió para llamar la atención pública de nuevo sobre la importancia de la expansión cultural, pero poco más. Algún tiempo después, en el año 1929, la Junta de Relaciones Culturales dio un paso adelante y envió a Ernesto Giménez Caballero, con el fin de obtener información de primera mano sobre los medios más eficaces para la expansión cultural de España en aquellos países. Éste viajó por Yugoslavia, Grecia, Turquía, Bulgaria y Rumania. Cuando volvió, informó que España había llegado tarde y tropezaba con la política de asimilación gubernamental de los gobiernos griego y turco.

Mientras tanto, una falsa propaganda judía sobre las posibilidades de volver a España para los judíos sefardíes se extendió por varios países. Esta errónea interpretación de la política española a favor de las comunidades sefardíes producirá prevención en el interior de España, y se puede decir que hay una clara falta de visión en las respuestas dadas a los diferentes comunicantes judíos cuando preguntaban sobre los requi-

sitos para poder establecerse en España. Siempre se les contestó de una forma amable, pero retardataria, puesto que en España no existía ninguna restricción a la admisión de extranjeros; añadiéndose en varios comunicados lo siguiente:

> pudiendo venir los judíos como los de las demás religiones, dentro del criterio ampliamente liberal y democrático de nuestras Leyes vigentes, entre las cuales hace tantos años dejó de figurar la de la expulsión de los judíos [12].

Intentos de regresar a Sefarad

Respuestas de este tipo era lógico que incrementaran las peticiones de regreso de sefardíes a España, como de hecho siguió sucediendo. Incluso se llegaron a formar grupos de familias que estaban dispuestas a emigrar a España en masa, como ocurrió con treinta familias de Jerusalén. También sirvió de pretexto a los judíos palestinos este tipo de noticias para indicar a los árabes que hasta los pueblos como España que les habían expulsado en tiempos pasados se habían arrepentido y les volvían a llamar; y de esa forma convencerles de que se hallaban en un error al querer que se fueran de Jerusalén.

El comunicado de mayor ambición lo dirigió la comunidad sefardí de Bulgaria al Gobierno español. Entre otras cosas proponían que la nacionalidad española se concediera por tiempo limitado y en bloque a todos los judíos que pudieran certificar el haber pertenecido, ellos o sus antepasados, a una sinagoga de rito español, estuvieran o no inscritos en el consulado español. Proponían, igualmente, la abolición por el gobierno español del edicto de expulsión de 1492. Que se insertaran declaraciones de derechos y facultades en pro de los sefardíes en la Constitución del Estado español. En contestación se indicaba, en primer lugar, que la condición jurídica de los sefardíes era exactamente igual a la que reconocía el artículo 2.º de la Constitución y el 27 del Código Civil a todo extranjero. En segundo lugar, y en vista de quiénes eran los solicitantes, subrayaba que:

[12] Actas del Ministerio de Asuntos Exteriores, R. 1075/43, Comunicado del Presidente del Consejo de Ministros en respuesta al diario *Uj Kelet*, de Gluj (Transilvania). Véase A. Marquina, *op. cit.*, p. 57.

> [...] ni las circunstancias de raza, ni las de religión, ni las de origen territorial *son impedimentos* para que se establezcan en España, en ella apliquen sus iniciativas y actividades, disfruten de los mismos derechos y ganen nuestra nacionalidad aquellos cuyas cualidades de raza, religión y origen sean distintas de las de los españoles.

Para completar esta cuestión, y que no hubiera lugar a dudas de lo que se suscribía, se acentuaba: «[...] no constituyen los judíos excepción de ese principio», ya que el motivo que hubiera hecho sospechable la excepción, como era el Edicto de los RRCC de 1492, no tenía fundamento por esas fechas,

> ya que la Pragmática quedó derogada al establecer los artículos 21 y 27 de la Constitución de 1868 la libertad de cultos y libre ejercicio de los mismos sin que la atenuación de ese principio en el artículo 11 de la de 1876 implique derogación de esa derogación, hecha por la anterior Constitución [13].

En contra de todo esto y mientras se hacían estas consultas en Madrid, el marqués de Dosfuentes envió un extenso informe desde Sofía sobre los inconvenientes que resultarían para España si se promocionara la inmigración de los judíos. Él pensaba que sería nefasto —por una serie de motivaciones que aduce, entre ellas la endogamia— atraer a los sefardíes a la Península, pero consideraba conveniente para el prestigio político en el exterior fomentar las relaciones culturales con los judíos españoles de Oriente. Esta dualidad de opinión se podía observar en muchos representantes españoles en esos países, con respecto a los sefardíes.

Mientras tanto, en España este mismo año se redactaba y enviaba una real orden circular, firmada por el secretario de Relaciones Exteriores del Ministerio de Estado, Emilio de Palacios, por medio de la cual se quería encauzar la actuación de los representantes españoles en el extranjero, ante la serie de manifestaciones judías que se estaban desarrollando respecto a una posible inmigración a España. Para evitar, pues, la diversidad de criterios se tenía que unificar la postura de los representantes de España en el extranjero, por lo cual se puntualizaban tres cuestiones de interés:

[13] Actas del Ministerio de Asuntos Exteriores, R. 1526/3. *Sección de lo contencioso*, Madrid, octubre de 1929. Véase A. Marquina, *op. cit.*, p. 59.

1. No era prudente fomentar la inmigración sefardí a España.
2. Por conveniencia política se debían mantener en el extranjero los núcleos actuales de naturalizados españoles que por sus conexiones y simpatías con relación a España puedan y deban ser utilizados en beneficio de la influencia hispánica y del incremento de las relaciones culturales y comerciales.
3. No era aconsejable, por el contrario, crear núcleos de israelíes en España, ya que

> constituyen, como es de costumbre, en el seno de la misma, una verdadera organización peculiar, con fines propios y riesgo de perturbar el funcionamiento normal de nuestras instituciones económicas [14].

Se aconsejaba entonces facilitar el viaje a España a aquellos sefardíes que viniesen con carácter transitorio y dificultar el traslado a España, en forma discreta, de los que pretendieran instalarse aquí para el desarrollo, con carácter permanente, de sus actividades. Esta real orden fue muy bien acogida por los representantes diplomáticos de España en el extranjero. A nivel oficial, pues, no se manifestaba un antisemitismo de principio, como se ha podido comprobar desde finales del siglo XIX, pero sí se impedía la llegada de inmigrantes judíos, en parte por razones económicas, en parte por razones políticas.

Ahora bien, uno de los informes que intentó concretar la cuestión hispano-sefardí en un plano estrictamente económico fue del del agregado comercial de España en Europa, José María Doussinague, y con él la orientación de la Junta de Relaciones Culturales perdió fuerza. Este personaje visitó en 1930 los países balcánicos e indicó en un amplio informe que había que sacar el problema sefardí de la zona nebulosa de las manifestaciones retóricas y consideraciones de carácter jurídico-filológico y sentimental en que se había colocado, para traerlo al terreno de la realidad y plantearlo en términos concretos y precisos. Fuera de lo estrictamente comercial, el tema sefardí perdía interés para España. En su opinión, a los sefardíes no les interesaban tampoco gran cosa aquellos planteamientos hispanistas y había que dar una orientación práctica al asunto, creando Cámaras de Comercio en los países balcánicos, que permitieran solventar el problema de la concesión de créditos a los com-

[14] Este tema lo tratan profundamente A. Marquina y H. Avni en las obras ya citadas.

pradores de mercancías españolas. Los sefardíes eran, sobre todo, «un arma de penetración comercial en los Balcanes». Y en este sentido, según él, iban las aspiraciones sefardíes y tenían que ir los planes del Gobierno español. También se planteó, en abril de 1930, la cuestión referente al Estatuto Militar Sefardí. Era evidente que los nuevos ciudadanos quedaban no sólo disfrutando de los derechos que los demás españoles tenían, sino también sujetos a los mismos deberes que aquéllos.

Resumiendo: hasta bien entrado el año 1931 la actividad exterior de España hacia las comunidades sefardíes de los Balcanes y el Mediterráneo oriental se dirigió en el sentido de querer regularizar la situación de esos núcleos de población, promoviendo las naturalizaciones de sus antiguos protegidos, pero obstaculizando en lo posible la inmigración de los mismos a España. La posible utilización de esas comunidades en beneficio de España como medio de propaganda para el prestigio exterior de ésta, llevará a algunos diplomáticos a elaborar proyectos de cara a la expansión cultural y económica española en los países donde residían esas comunidades sefardíes. Se pasaba así de la etapa donde prevaleció la admiración romántica de los intelectuales hacia aquellas comunidades en las que se promovió el conocimiento de ese pueblo y una relación cultural de España con él, a otra etapa en donde el utilitarismo será el denominador común en la política llevada a cabo por el gobierno de Madrid.

La época de la Segunda República

La proclamación de la Segunda República —dice Avni [15]— no originó ningún cambio importante en la vida de la comunidad judía española. Las historias relativas a la preponderancia de los judíos en el régimen republicano no eran sino mitos antisemitas y los pocos que intervenían en la lucha política en partidos de izquierdas ya se habían apartado de la vida judía. El deseo reconocido del gobierno republicano de atraer a la diáspora sefardí hacia España llegó a conmover sinceramente a algunos judíos griegos, que se trasladaron a España en

[15] Véase H. Avni, *op. cit.*, p. 31.

1932, pero su número fue pequeño e insuficiente para ejercer una verdadera influencia sobre las comunidades judías de este país.

La postura oficial de los gobiernos a lo largo de la época de la II República no clarificará nada. Será una política de altibajos y de declaraciones personales, con directrices a sus representantes en el exterior acordes con la ideología predominante en el momento. Es así como de 1931 a principios de 1933 la política llevada a cabo hacia los sefardíes y los judíos en general fue una continuación de la realizada durante la dictadura de Primo de Rivera, si bien con una serie de declaraciones que no eran nada comprometedoras, en el sentido de que todo extranjero se podía instalar en España. Por tanto, fuera de la iniciativa ideada en 1932 por Agustín de Foxá, fundamentalmente de expansión cultural, y de las programadas por el Ministerio de Estado en el año 1933, en la línea del sefardismo económico, propuesto anteriormente por José María Doussinague, ningún problema concreto se llevó a cabo, estando todo por hacer cuando comenzó la Guerra Civil.

En el mes de octubre del año 1932 se envió al Ministerio de Estado un largo informe procedente de Bulgaria en el que se especificaba el plan de actuación que la República debía llevar a cabo con los sefardíes de los Balcanes. En él, Agustín de Foxá proponía la creación de escuelas y bibliotecas, organización de ciclos de conferencias y proyecciones cinematográficas, venta de discos españoles, subvenciones a la prensa sefardí, representaciones de teatro, así como un programa completo para rescatar la cultura sefardí y, por último, la creación de cámaras de comercio, consiguiendo colaboradores dentro de las propias comunidades sefardíes.

Todos estos medios de actuación variaban dependiendo del país que se tratase y denotaban muy pocos progresos en relación a los anteriores planes de actuación, propuestos por Ernesto Giménez Caballero y José María Doussinague. Se llegaba a la conclusión de que no sólo el nacionalismo de los países balcánicos constituía un obstáculo para la labor a desarrollar por España, sino también el movimiento sionista. Si el primero era un escollo insalvable en Grecia y en Turquía, y de menor envergadura en Bulgaria, Rumania o Yugoslavia, el movimiento sionista sí era un factor a tener en cuenta, ya que por su auge entre aquellas comunidades de sefardíes y judíos de los Balcanes, la labor de la Alianza Israelita Universal había llegado a fracasar. Había, por tanto, que llegar a un acuerdo con los jefes del movimiento sionista y convencerles de

que la obra española era meramente espiritual sin mira política alguna, inculcándoles igualmente que el castellano modernizado les abriría inmensos e insospechados horizontes espirituales, poniéndolos en relación con la civilización del Occidente europeo y con las repúblicas de la América española. Agustín de Foxá incitaba a la labor de expansión cultural, pero dando a conocer los nuevos factores que en ese momento la iban a condicionar. El informe era muy ecuánime, sin demasiado idealismo, pero nada utilitarista.

El primer y único intento oficial para llevar a cabo una política sefardí durante la II República se plasmó en la Orden Circular de 27 de febrero de 1933. Fue ésta una declaración de intenciones; más que la puesta a punto de una política a seguir era poner en funcionamiento el artículo 23 de la Constitución de la República. En efecto, la orden de referencia abarcaba dos cuestiones principales pero distintas. La primera, más importante por su magnitud y por incluir a la segunda, consistía en el propósito precisado en el artículo 23 de la Constitución, de que la ley estableciera la adquisición de la nacionalidad española a las personas de origen español residentes en el extranjero. La segunda consecuencia, y en relación con lo antes legislado sobre la materia, era el proyecto de una disposición legal mediante la cual los antiguos protegidos sefardíes pudiesen adquirir la nacionalidad española. En el origen de la misma se encontraban una serie de precedentes como eran por una parte las numerosas peticiones de nuevas prórrogas al Real Decreto de 20 de diciembre de 1924 sobre la naturalización de los sefardíes, que antes hemos puesto de relieve; por otra parte, estaban los informes y estudios promovidos por la Junta de Relaciones Culturales desde 1929 para llevar a cabo una política de acercamiento hispanosefardí, etcétera.

La situación europea de entreguerras y sus repercusiones en España

Con la promulgación de la Constitución de la República, la comunidad sefardí de Madrid y la de Barcelona tuvieron mayor libertad de movimientos y se organizaron mejor que en años precedentes. La comunidad de Madrid, cuyos estatutos datan de 1917, la componían unos 45 miembros en el año 1932, muchos de los cuales procedían de países del centro de Europa y del este: Alemania, Austria, Hungría, Polonia y Ru-

mania. Sin embargo, la mayor parte de los judíos, especialmente los más ricos, no quisieron que se les asociara con la sinagoga.

Cuando Hitler asumió el poder en 1933, empezaron a llegar a España refugiados judíos de Alemania y Polonia, modificando la comunidad en el número de miembros y en su organización. El creciente peligro que surgía en Alemania impulsó a la JCA [16] a enviar a España un emisario especial para que examinara las posibilidades de volver a establecer más refugiados. Su informe hablaba de las muchas dificultades que planteaba la inmigración en masa de judíos como consecuencia de la tensa situación política y de la crisis económica. El informe no restaba importancia a la propaganda antisemita y a la debilidad básica de organización del comité local de inmigración. A pesar de todas estas dificultades, el emisario recomendaba que se debían seleccionar cuidadosamente y mandar a España entre 50 y 100 familias y que *Ezra* debería ayudarles a establecer talleres independientes. Se aceptó la recomendación y en 1935 enviaron a España 60 inmigrantes, la mayor parte de ellos cabezas de familia.

En torno a las comunidades de Madrid y Barcelona se congregaron estos judíos que huyeron de la barbarie nazi y pudieron instalarse en España. No obstante, la comunidad que vio aumentar de una forma llamativa el número de sus miembros fue la de Barcelona, que en 1936 la formaban unas 5.000 almas. Como era de esperar, la llegada de judíos alemanes a España fue noticia en los medios de comunicación extranjeros y cada uno de ellos enjuició esta acción de distinta manera. Para algunos pareció una ironía de la historia que fuera precisamente España lugar de refugio de los judíos alemanes, cuando siempre se le había conocido por el país de la Inquisición y de la expulsión de los judíos. Para otros, España con su gesto había ganado el cariño y la simpatía de los judíos en general. Se destacaba el hecho de que el gobierno republicano y la prensa liberal habían dispensado una buena acogida a esos inmigrantes que buscaban refugio ante el temor nazi; igualmente se resaltaba el número de refugiados que habían podido entrar en España desde 1933 a 1935; las cifras variaban desde 3.000 a 20.000, haciéndose notar que solamente en Barcelona se habían radicado 3.300 familias. Y las salidas de judíos de Alemania fueron aumentando hasta el año 1935 de

[16] Jewish Colonization Association, Rapport de la Direction Générale au Conseil d'Administration, 1935. Véase H. Avni, *op. cit.*, 249.

una forma constante, al compás de las noticias de prensa que hablaban de la «apertura» de España. El Ministerio de Estado se tuvo que pronunciar en este sentido señalando que otros ministerios, especialmente el de Trabajo, tendrían que manifestarse, pues la primera cuestión a resolver era la de si debía permitirse la entrada en España de un fuerte contingente de brazos, habiendo cerca de 800.000 parados en el país.

Otro asunto importante era el referente a la incorporación de los judíos al ejército nacional. En febrero de 1938, Carlos Miranda propuso una línea de flexibilidad, siempre teniendo presente la posibilidad de utilización de las colectividades en un futuro y que no se perdiera la labor que se había llevado a cabo desde 1924. Parecía un contrasentido, según él, obligarles a luchar por una causa como la de la nueva España, que les condenó al destierro, y por una religión que no era la suya. A su juicio, cabía aplicar la misma solución que a los reclutas movilizados residentes en América, que no estaban obligados a incorporarse a filas sino a título voluntario. Además, como después declaró al general Espinosa de los Monteros, no convenía crear un problema interno, haciendo entrar en España a judíos para luchar cuando Alemania, Italia y los países centroeuropeos rechazaban ya a los judíos. Una vez cumplido el servicio militar tendrían la pretensión de instalarse en España, y esto no era deseable. Existían también relaciones comerciales entre muchos españoles y Alemania y, en caso de dificultades, las circunstancias no aconsejaban una intervención enérgica ante las autoridades del Reich, a lo sumo una gestión de pura fórmula. Por ello se preguntaba: ¿nos es lícito exigirles un estricto cumplimiento de sus deberes militares para no darles después una protección eficaz y completa? En Burgos se consultó al Ministerio de Defensa Nacional, que contestó que se podían hacer extensivos a los sefardíes de Oriente los beneficios del Decreto-Ley de 26 de octubre de 1935 y el Reglamento de aplicación de 3 de enero de 1936 que permitía la exención del servicio militar a cambio del pago de unas cuotas, armonizándose así que dichos individuos conservasen la nacionalidad y a la vez contribuyesen al esfuerzo de la causa nacional.

En la zona republicana, durante la Guerra Civil la situación fue sensiblemente distinta. La simpatía de las comunidades judías mundiales por la causa republicana llevó a un alistamiento numeroso de judíos en las Brigadas Internacionales, pero el desarrollo de la guerra impidió la consolidación de comunidades que se formaron. Las sinagogas de Madrid y Barcelona se cerraron. El apoyo de las autoridades republicanas

fue evidente en los diferentes planes que se formularon para acoger o impulsar todo el tema sefardí. Un aspecto a destacar de la política republicana fue el deseo de participar en el Congreso Mundial Sefardí que se iba a celebrar en Amsterdam en mayo de 1938, preparando folletos de propaganda para atraer en un futuro capitales y especialistas judíos, presentando a Franco como azote de los judíos y a la República como filojudía. Estos hechos, de los que tuvo conocimiento el gobierno de Franco, aumentaron la enemistad nacionalista contra los judíos. Años después, el director general de Política Exterior, afirmó ante el nuncio Cicognani que durante la guerra civil los judíos españoles que entraron en España durante la República, «todos sin excepción», estuvieron en contra del general Franco y, con la victoria de Franco, hubieron de marcharse para evitar las sanciones del caso. Al final de la guerra apenas si quedaban 100 familias judías en Madrid y Barcelona. La Constitución y leyes de la República fueron suprimidas, desapareciendo con ello la libertad de cultos. Los meses que transcurrieron desde el final de la guerra civil hasta el inicio de la guerra mundial siguen en esta misma línea. Los servicios de propaganda del Estado español, controlados por los alemanes a través de la Falange, seguían demostrando hostilidad hacia los judíos.

La Segunda Guerra Mundial, España y los judíos

La situación económica y política de España durante la guerra y su actividad respecto al Eje y a los aliados fueron decisivas para determinar la medida en que España podría ofrecer refugio a los judíos. El hambre, el racionamiento y la destrucción causados por la guerra civil fueron factores que impidieron a España acoger un mayor número de inmigrantes durante largos espacios de tiempo. Las luchas internas y la supresión de los republicanos que llevaron a la cárcel a decenas de miles de españoles, deberían haber hecho desconfiar a los refugiados de poder encontrar residencia permanente y libertad de movimientos. Sin embargo, según mejoraban las condiciones generales, sobre todo en las últimas etapas de la guerra, estas dificultades se fueron reduciendo, y con ello se hizo más viable acoger a las víctimas del nazismo.

En esta época de auge alemán y a pesar de ser España un país simpatizante del Eje, el Gobierno se negó a introducir leyes antisemitas,

aunque en los servicios y operaciones del Consejo de la Hispanidad, a las que había dado su visto bueno Himmler a su paso por Madrid, figurara la propaganda antijudía. La vida cotidiana de los judíos en España durante los primeros días de la Segunda Guerra Mundial se vio ensombrecida por las actividades de Falange y la presencia de los nazis. Virulentos desfiles y marchas acompañadas de ritos fascistas: noticias difundidas por radio y prensa que se inclinaban en favor del Eje y calles llenas de civiles alemanes y de personal del ejército que estaba de visita, configuraban el ambiente que se extendía por España. El antisemitismo encajaba perfectamente en esta estructura. De hecho, se volvieron a imprimir muchas ediciones de la literatura antisemita clásica como son *Mein Kampf,* de Hitler, y *El judío internacional,* de Henry Ford, que encontraron gran número de lectores, además de la ponzoñosa propaganda que contenían muchos impresos que se hicieron circular en la época. También dieron excesiva importancia a los judíos las frecuentes incitaciones que aparecían en la prensa diaria contra los del norte de África, por parte de sus vecinos musulmanes.

Este comportamiento hostil despertó el temor de que se produjeran actos de represión contra los judíos. En 1940 corrió el rumor por la comunidad de los Estados Unidos de que España estaba a punto de expulsar a todos los judíos que habían llegado después de 1931. Se pidió a uno de los jefes de la comunidad de Lisboa que investigara la cuestión. En su informe, escrito después de una visita a España y Marruecos, mencionó la existencia de una gran discriminación contra los judíos del Marruecos español y la propaganda antisemita de Falange en España, alentada por el ministro de la Gobernación, Ramón Serrano Suñer. Pero el investigador de Lisboa no pudo encontrar indicios de expulsión o legislación alguna dirigida en especial en contra de los judíos. En 1941 lo verificó un refugiado judío en Madrid que había estado informado sobre la situación de España desde que estalló la guerra. El hecho de que se exigiera a los judíos —como a todo el mundo— inscribirse en la Policía y declarar su religión, despertó cierta preocupación y se dieron casos aislados de brutalidad policial contra ellos. Sin embargo, este refugiado no encontró ninguna ley concebida de una manera específica en contra de los judíos. Antes bien, corrían rumores en Madrid de que Franco había rechazado la petición alemana de poner en vigor en España las Leyes de Nuremberg, y la actividad comercial judía continuó sin restricciones. No obstante, el servicio de propaganda del Consejo de

la Hispanidad distribuirá e imprimirá propaganda antijudía hasta bien entrado el año 1943.

La relación de España con la Alemania nazi durante la guerra a pesar de todo no era la de un vasallo sometido a la fidelidad de su señor. Aún en los momentos en que los alemanes amenazaban a España por la fuerza, Franco consiguió mantener su independencia, lo que permitió obtener mayores privilegios. Y no cabe duda de que, gracias a esa situación, España pudo ayudar a rescatar judíos. Además, al aumentar la influencia de los aliados sobre España, ésta se vio obligada a su vez a hacer concesiones que le devolvieran su posición neutral. En estas condiciones, los aliados pudieron animar a España para que hiciera lo posible por salvar las vidas de judíos.

Dos creencias muy extendidas pueden haber reforzado la actitud de España para el rescate de judíos. Una estaba relacionada con el supuesto origen judío de Franco, que para los alemanes habría hecho comprensible que España interviniera en favor de los judíos. La otra estaba relacionada con la influencia judía en Occidente, que tanto comentaba la propaganda alemana. A medida que los aliados iban ganando posiciones, España estaba deseosa de granjearse favores, y tal vez prestando ayuda a los judíos habría sido un modo de obtenerlos. Esto tuvo especial importancia cuando los nazis intensificaron su lucha contra el pueblo judío. La maquinaria del *holocausto* entró en pleno funcionamiento en el verano de 1942. La evolución de la guerra y la situación política mundial crearon circunstancias que ofrecieron a España la máxima oportunidad de salvar judíos en el momento más grave del holocausto.

Según informes oficiales del JDC [17], se puede decir que por España pasaron entre 53.000 y 63.000 refugiados. Sin embargo, aunque parece que estas cifras son exageradas, la forma en que España se ocupó de estos judíos fue un indicador de su actitud hacia la totalidad del pueblo judío. Por una parte, al defender España a sus súbditos judíos estaba en juego su soberanía y su prestigio, sin que se vieran del todo ajenos al tema los importantes intereses materiales que representaban los grandes bienes que estos judíos poseían. Por otra parte, las persecuciones sólo iban dirigidas contra los judíos y se requería una política diplomática

[17] Joint Distribution Committee. Anual Reports: Aiding Jews Overseas, 1940-mayo de 1941, 1941-mayo de 1942. Véase Avni, *op. cit.*, p. 249.

firme para salvarlos de dicha opresión. En esta situación compleja, España intentó sacar el mejor partido de uno y otro lado. Insistía España en que no practicaba la discriminación por razón de raza o religión y, por consiguiente, no se debían aplicar normas discriminatorias contra sus súbditos en otros países; también exigía que se aplicaran a sus súbditos judíos los acuerdos bilaterales con otros países, que ya llevaban algún tiempo en vigor, acuerdos que trataban de garantías mutuas relativas a la seguridad personal y a los bienes de los súbditos de estos países. Asimismo, España decidió no eximir a sus súbditos judíos de la legislación local, a menos que afectara a la soberanía española.

Esta política hizo recaer una gran carga sobre los representantes españoles en el extranjero, en cuyas zonas de jurisdicción se planteaban cuestiones judías, y por ello la personalidad de estos representantes y su actitud hacia los judíos fueron muy importantes, como es el caso de José de Rojas, en Bucarest, y Bernardo Rolland, en París. Pero todas las decisiones de España acerca de cómo tratar a sus súbditos judíos se tomaron de forma unilateral. Los distintos criterios seguidos reflejan las fuerzas que actuaban en el gobierno de Franco en lo relativo a los judíos. Las fuerzas hostiles no eran lo suficientemente fuertes para provocar la negativa total a estos súbditos. Tampoco las fuerzas favorables eran lo bastante fuertes para promover una política generosa, tal como la que España trató de atribuirse más tarde. España, sin duda, no agotó todos los recursos a su alcance para salvar judíos durante el holocausto [18].

En la labor de rescate se distinguieron dos fases: en la primera se le pidió a España que facilitara la emigración de judíos, expidiendo visados de tránsito por su territorio, petición a la que respondió con generosidad. En la segunda fase —segunda mitad de la guerra—, se vio apremiada a tomar medidas para salvar judíos. Cierto es que ofrecer refugio a las víctimas de la guerra entrañaba serias dificultades para un país que pocos años antes había padecido una dura guerra civil. Asimismo, la labor de rescatar a los súbditos judíos y depararles protección exigía una coordinación positiva y directa a su favor. Pues bien, durante la segunda mitad de la guerra España participó en la salvación de 11.535 judíos: 7.500 refugiados que llegaron a sus fronteras merced a programas nacio-

[18] Véase Federico Ysart, *España y los judíos en la Segunda Guerra Mundial*, Barcelona, 1973.

nales; 3.235 que gozaban de varias clases de protección diplomática, y otros 800 súbditos españoles que se salvaron por medio de la repatriación. Éstas son las cifras que baraja A. Marquina, mientras que H. Avni señala que por España pasaron entre 53.000 y 63.000 refugiados [19].

Otra iniciativa española a destacar fue la inauguración en 1941 por el ministro de Educación de la escuela de estudios hebraicos que empezó a publicar la revista *Sefarad.* La finalidad de la escuela consistía en recoger e inventariar el acervo cultural judeoespañol. Se distinguía claramente entre askenazíes y sefardíes, atribuyendo a los primeros los problemas derivados de las filosofías judías como el materialismo y el nacionalismo.

Una vez terminada la Segunda Guerra Mundial, el gobierno de Franco se dispuso a dar una solución definitiva al asunto de las naturalizaciones de los sefardíes. Con ese objeto promulgó la Orden Circular 2.083, el 24 de julio de 1945, que fue enviada a los representantes españoles en el extranjero, a fin de aclarar el criterio que debía seguirse ante las dudas que pudieran surgir, tanto en lo referente a la nacionalización de sefardíes como a la entrada de éstos en España. La referida orden circular se inspiraba en el criterio restrictivo que establecía la nulidad legal de cualquier pretensión de los sefardíes —que no se hubieran acogido a la nacionalidad por el real decreto de 1924— para pedir documentación española, basándose en antiguas inscripciones en el registro de españoles de los consulados.

Los sefardíes de Grecia y Egipto recibieron un trato especial en función de distintos factores: 1) los convenios que España había suscrito con esos dos países antes de la guerra civil; 2) la finalización del régimen de Capitulaciones. El 11 de febrero de 1949 el gobierno de Franco reconocía la condición de súbditos españoles en el extranjero a los sefardíes que habían sido aceptados en las listas de protegidos españoles por Grecia y Egipto, y podían optar a la nacionalidad española.

[19] Véase H. Avni, *op. cit,* p. 88. Habría que destacar también aquí aquellos refugiados que entraban por su cuenta, cruzando el Pirineo, y esperaban en las localidades fronterizas españolas a que se arreglara la situación. El profesor José Andrés Gallego me ha facilitado una información que conoce por tradición oral: por Burguete (Pirineo navarro) pasaron bastantes refugiados, que se alojaban en el Hotel Burguete, donde los recuerdan. Así como también el párroco actual, don Ignacio Urtasun, que lo era ya en aquella época.

La historia de los últimos años

Ante la creación del Estado de Israel, apoyado por los Estados Unidos y la Unión Soviética, el Ministerio de Asuntos Exteriores español trató de secundar los deseos de la Santa Sede con respecto a un Estatuto para los Santos Lugares y su internacionalización, condicionando el reconocimiento a la solución de este asunto y gestionando el apoyo de los países árabes e hispanoamericanos. En este sentido giraron algunas de las propuestas españolas para que existiese una oposición a la entrada del nuevo Estado en la ONU, mientras Israel no accediese a la internacionalización de los Santos Lugares. Israel por su parte intentó varios acercamientos a España, tratando que ésta le reconociera [20]. En 1957 hubo cese en el Ministerio de Asuntos Exteriores, y el asunto se traspasó al nuevo ministro Fernando M. Castiella, cuyo período de gobierno no va a suponer ningún cambio de importancia en la línea mantenida hasta ahora, salvo algunos acercamientos de tipo cultural: congresos, exposiciones, etc. Y siempre hubo cierto temor de que todo eso se politizara.

A pesar de la situación a nivel diplomático, las comunidades judías en España registraron un incremento a finales de la década de los años cincuenta. La comunidad de Madrid dobló su número, llegando a las 1.600 personas. También en Barcelona durante esta década aumentó el número de judíos, y en ambas ciudades se establecieron nuevos centros para sinagogas. Desde el punto de vista jurídico se intentó de nuevo el reconocimiento oficial del Gobierno a la comunidad de Madrid. Max Mazim obtuvo, en febrero de 1965, la aprobación como asociación privada, cambiando su nombre de Comunidad Israelita de Madrid por Comunidad Hebrea de Madrid. Al mes siguiente obtuvo reconocimiento oficial de la Federación de las Comunidades de Madrid, Barcelona, Ceuta y Melilla, que posteriormente se denominó Federación Sefardí de España. Dos meses antes, Franco había recibido en audiencia a los presidentes de las comunidades de Madrid y Barcelona, y la apertura del Gobierno español hacia el mundo judío parecía irse desarrollando con menos susceptibilidades. A ello contribuyó, sin duda, la nueva orientación de la Iglesia católica, que tendría su culminación en la declaración

[20] Naciones Unidas, Actas Oficiales de la Samblea General, Sesiones Plenarias: Actas resumidas, Nueva York, 1949.

Dignitatis Humanae del Concilio Vaticano II sobre libertad religiosa, y la orientación no proselitista de las comunidads judías que contrastaba con la de las iglesias protestantes. Todo esto contribuyó a los sucesivos acercamientos entre judíos y católicos.

El 17 de julio de 1945 se habían aprobado en España una serie de leyes por las que se definían los derechos básicos de los españoles. El Fuero de los Españoles trataba, entre otras cosas, de la religión en España [21]. El artículo 6 decía que la religión católica era la del Estado español, y gozaría de la protección oficial. La libertad religiosa de los no católicos quedó muy limitada. La ley garantizaba que no se prohibiría a nadie tener sus propias creencias religiosas o formas de culto, siempre que se hicieran en privado; las ceremonias públicas y manifestaciones abiertas de carácter religioso sólo se permitían a los católicos. En el mismo sentido giraba el Concordato que unos años después (1953) se firmaría con la Santa Sede.

Durante los años 60 hubo indicios de cambio en la actitud de España hacia los judíos, entre otras cosas porque el Concilio Vaticano lo propició. El 14 de diciembre de 1966, se celebró un referendo por el que se ratificaron una nueva serie de leyes, y el artículo 6 del Fuero de los Españoles quedó así:

> La profesión y práctica de la religión católica, que es la del Estado Español, gozará de la protección oficial. El Estado asumirá la protección de la libertad religiosa, que será garantizada por una eficaz tutela jurídica que a la vez, salvaguarde la moral y el orden público.

En apariencia, esta enmienda hizo pasar a España de una situación de tolerancia hacia los no católicos, que practicaban su religión en privado, a un pleno reconocimiento de su derecho a la existencia y a rendir culto en público. Sin embargo, en la práctica no reconocían la libertad religiosa como derecho humano fundamental, tal como ocurría en la Constitución de 1869. Por ahora, el régimen de Franco se reservaba el derecho a proteger la libertad religiosa y a imponer legislación especial sobre los no católicos.

[21] A. Bernárdez Cantón, *Legislación eclesiástica del Estado (1938-1964)*, Madrid, 1965, pp. 81, 251, 263, 452. Sobre la posición política de España después de la Segunda Guerra Mundial, véase Shlomo Ben-Ami, *España de la Dictadura a la Democracia, 1936-1977* (en hebreo). Véase también *Leyes políticas españolas fundamentales*, Ed. Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, 1979.

Un hito no del todo decisivo en la vida de las comunidades fue la ley de libertad religiosa de 28 de junio de 1967. El artículo 6 del Fuero de los Españoles había sido modificado para adecuarse a la declaración *Dignitatis Humanae* del Concilio. La nueva redacción del artículo 6 se desprendía de los antiguos planteamientos de tolerancia, y hacía su aparición el texto de régimen de libertad proclamado en la declaración conciliar y considerando compatible con la confesionalidad del Estado. Sin embargo, este régimen de libertad implicaba el reconocimiento pleno del principio de igualdad jurídica exigido por la dignidad de la persona, y la ausencia de cualquier discriminación por motivos religiosos. Éste, sin embargo, no fue el caso. Tanto la ley de libertad religiosa como las normas complementarias para la ejecución de la ley no recogieron suficientemente estos presupuestos implícitos en la declaración conciliar, ni el espíritu dimanante de la nueva redacción del artículo 6 del Fuero de los Españoles. Las comunidades judías y las iglesias protestantes pusieron objeciones a la ley sin ningún resultado. Empero, en diciembre de 1968, con motivo de la inauguración de la nueva sinagoga de Madrid en la calle Balmes, n.º 3, un decreto del Ministerio de Justicia anuló el edicto de expulsión de 1492. A la ceremonia asistieron representantes de las diversas iglesias, incluida la católica, representantes del Gobierno y de las comunidades judías de España, Marruecos, Portugal, el Reino Unido, Estados Unidos y Argentina, así como representantes de organizaciones judías como el Congreso Mundial Judío, la Federación Sefardí Mundial y el Consejo Europeo de las Comunidades Judías.

En otro orden de cosas, hay que decir que hasta el año 1967 la línea política española no había prestado una atención destacada al asunto palestino. Es a partir del período final del mandato de Castiella cuando esta argumentación va a constituir otro nuevo elemento de fuerza para justificar la falta de reconocimiento del Estado de Israel.

El 20 de noviembre de 1975 murió Franco. El príncipe Juan Carlos fue coronado Rey y pronunció el discurso de la Corona, señalando como una meta de la política exterior la normalización de las relaciones diplomáticas con todos los países. Con el nombramiento de Adolfo Suárez como presidente del Gobierno, la línea política de normalización con todos los países continuó, pero manteniéndose los tradicionales condicionantes en el caso de Israel. Marcelino Oreja, en una rueda de prensa en Nueva York el 27 de septiembre de 1976, manifestó que la

normalización con Israel era previsible y deseable, pero que no existía razón suficiente ni oportunidad en aquel momento (problema palestino). También es importante señalar que con ocasión de la entrada de España en la CEE se veía necesario que aquélla estableciera relaciones diplomáticas con Israel [22]. Es verdad que una vez fallecido Franco se siguieron grandes cambios políticos en España, pero éstos no alteraron la condición jurídica de los judíos y demás no católicos en el país. Hasta que en 1978 con la nueva Constitución se garantizó (artículo 16) la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades. Se declaraba en el texto constitucional que «ninguna confesión tendrá carácter estatal», en contra de lo que establecían las Leyes Fundamentales que regían anteriormente, y que la nueva Constitución anuló.

Los acontecimientos políticos en el norte de África durante el decenio de los 50, y los primeros años de los 60, hicieron que muchos judíos de Marruecos abandonaran sus hogares y varios millares se integraran en España. El enorme crecimiento económico de España entre 1950 y 1970 atrajo a otros judíos hasta que, en 1969, su número alcanzó casi los 9.000. Se puede decir que hasta 1975 siguió la expansión de la comunidad judía en España [23]. El deterioro de la situación política en algunos países suramericanos como Chile, Uruguay y en especial Argentina, obligó a muchos judíos a probar fortuna en España, fenómeno que se aceleró después de la muerte de Franco. En 1978 se llegó a hablar de 12.000 judíos en España, distribuidos por amplias zonas de la geografía española: Barcelona, Madrid, Málaga, Sevilla, Alicante, Marbella, Torremolinos, Mallorca, Canarias, Ceuta y Melilla, siendo las comunidades más grandes las tres primeras. En los años 60, Barcelona se había convertido en un activo centro judío que mantenía fuertes vínculos con Israel y con otras comunidades judías de todo el mundo. Pero más impresionante aún fue el desarrollo de la comunidad de Madrid. Al principio, su organización iba retrasada debido a los pocos judíos que vivían en la capital de España, unos 200 aproximadamente en 1949. Sin embargo, durante los

[22] Véase Shlomo Ben-Ami, *op. cit.*

[23] Natan Lerner, *Informe sobre una visita a España,* Tel Aviv, 23 de enero de 1974 (inédito); Mordejai Barkai, *Semana,* 21 de junio de 1977, Ha-aretz (Tel Aviv), enero de 1977, p. 4, citados por H. Avni. Véase también H. Beinart, *La nueva Comunidad de Judíos en España. Origen, realidad, evaluación,* Jerusalén, 1969.

años 50 y 60 aumentó su número hasta alcanzar a mediados de los 70 los 3.000, con sinagoga, matarife ritual y medios educacionales para los niños, al igual que en Barcelona.

Así, durante los últimos años del decenio de los setenta había en España dos comunidades grandes y bien organizadas además de las de Ceuta y Melilla, que se remontaban a muchas generaciones atrás, pero que en este momento estaban disminuidas numéricamente. Existían otras pequeñas comunidades en Málaga, Valencia, Sevilla y otros lugares que pasaban por distintos estados de organización; el sentimiento general era de expansión y consolidación. En 1965 se estableció la Federación de las Comunidades Judías, organización central de estas comunidades. Ésta constituía una autoridad confederada cuyo objetivo era promover la cooperación entre las comunidades y representar al pueblo judío español ante las autoridades. Esta organización, que cambió de nombre a Federación Sefardí de España, representó al pueblo judío español en el Congreso Judío Mundial y en la Federación Sefardí Mundial.

Continuó, asimismo, el apoyo del Gobierno español al estudio de la cultura hebrea por medio del Instituto Arias Montano y de las visitas de hebraístas españoles a Israel. En 1964 Franco firmó una orden por la que se creaba un museo sefardí en Toledo, en la antigua sinagoga construida por Samuel Halevi alrededor de 1357. La misma orden fijó la composición del patronato del museo y la biblioteca aneja, también sefardí. Estaba formado por un especialista de historia sefardí en la Edad Media de la Universidad Hebrea de Jerusalén, el presidente de la comunidad judía de Madrid y los representantes de las organizaciones sefardíes mundiales. De hecho, esta orden confería un reconocimiento indirecto pero oficial de la organización comunitaria judía en España, y creó un vínculo oficial entre el Gobierno español y los judíos fuera de España. En el mismo año de 1964 se celebró en España un simposio internacional relativo a la herencia cultural y a la condición de los judíos sefardíes en el pasado y en el presente. Este acontecimiento formaba parte de las festividades que señalaban el veinticinco aniversario del régimen franquista y proporcionó una oportunidad de homenajear a los judíos y a Israel. A estos gestos siguieron otros que constituían un claro avance en esta línea de entendimiento Sefarad-sefardíes, como por ejemplo la intervención de España a favor de los judíos cuando la crisis marroquí les obligó a salir en masa del país. Las organizaciones judías que

se ocupaban de la inmigración a Israel utilizaron España como lugar de tránsito. Otra ocasión fue durante la guerra de los Seis Días, en la que España medió a favor de los judíos que vivían en Egipto, para que pudieran abandonar ese país sin sufrir demasiados arrestos y brutalidades.

1992 COMO HORIZONTE DE CONVIVENCIA

A lo largo de estos años, España, como es sabido, no tuvo relaciones diplomáticas con Israel. La oficina consular que había existido en Jerusalén durante el mandato permaneció allí cuando terminó éste y siguió representando a España ante el nuevo Estado. Esta situación persistió durante los años 60 y 70, en que Israel comenzó a hacer gestiones para establecer relaciones diplomáticas plenas con España. Los fuertes lazos de ésta con el mundo árabe imposibilitaron que se establecieran unas relaciones parecidas con Israel. Ello, unido a la queja que España tenía hacia el Estado judío por haber votado en 1949 contra ella, sirvieron de excusa para no atender a los deseos de Israel. No se tuvo en cuenta que en diciembre de 1955 Israel había votado a favor de la admisión de España en la Organización de Naciones Unidas.

Después de la muerte de Franco, como hemos señalado, renacieron las esperanzas de que el rey don Juan Carlos cambiaría el rumbo de la política española referente a Israel, pero pronto se vio que resultaba prematura una solución inmediata; aun así, continuaron estrechándose los vínculos cristiano-judíos, revitalizándose una organización creada en 1961, la Amistad Judeo-Cristiana, y creándose un Centro de Estudios Judeo-Cristiano con la función de celebrar seminarios y reuniones sobre cuestiones judías, dirigidos principalmente al clero católico [24]. El PSOE comenzó a gobernar en España en 1982 y, aunque en el programa electoral no hacía ninguna referencia al Estado de Israel, este partido venía manteniendo desde 1972 la creación de dos Estados en la zona, uno is-

[24] Vicente Serrano, «El diálogo judeo-cristiano en España. Datos para una historia», *El Olivo*, Madrid, enero-marzo de 1977, pp. 9-18. El padre Serrano fue uno de los fundadores de la organización. La hermana Esperanza de Sión y José Francisco Riaza Saco le apoyaron de manera activa; en el lado judío se destacaron Max Mazin, presidente de la Comunidad Israelita de Madrid entonces, y Samuel Toledano, su vicepresidente, con quien mantuve una entrevista muy cordial e ilustradora en enero de 1991, acerca de la comunidad judía de España en estos últimos veinticinco años.

raelí y otro palestino, pero, dada la fuerte tensión existente entre Israel y los países árabes en esos primeros años de la década de los 80, este proyecto no pudo llevarse a cabo inmediatamente. Cuando se firmó el acuerdo de alto al fuego con Líbano, la diplomacia española consideró que había llegado el momento de establecer relaciones diplomáticas permanentes con Israel. El 1 de enero de 1986, el ministro de Asuntos Exteriores, Fernández Ordóñez, declaró por radio que el Gobierno español establecería relaciones diplomáticas plenas con Israel en ese año, y así fue. Pocos meses después era nombrado embajador en Madrid Samuel Hadas y embajador en Tel Aviv Pedro López Aguirrebengoa.

Por otra parte, la Constitución española de 1978, al configurar un Estado democrático y pluralista, ha supuesto un profundo cambio en la tradicional actitud del Estado ante el hecho religioso, consagrando como fundamentales los derechos de libertad e igualdad religiosa, cuyo ejercicio garantiza con la mayor amplitud permitida por las exigencias derivadas del mantenimiento del orden público, protegido por la ley, y por el respeto debido a los derechos fundamentales de los demás. Estos derechos, concebidos originariamente como derechos individuales de los ciudadanos, alcanzan también, por derivación, a las comunidades o confesiones en que aquéllos se integran para el cumplimiento comunitario de sus fines religiosos, sin necesidad de autorización previa ni de su inscripción en ningún registro público. Sin embargo, desde el respeto más profundo a estos principios y a pesar de su carácter aconfesional, el Estado, también por imperativo constitucional, está obligado, en la medida en que las creencias religiosas de la sociedad española lo demanden, al mantenimiento de relaciones de cooperación con las diferentes confesiones o comunidades religiosas, cuya articulación podrá revestir diferentes formas.

La Ley Orgánica de Libertad Religiosa establece la posibilidad de que el Estado concrete su cooperación con las confesiones o comunidades religiosas mediante la adopción de acuerdos o convenios de cooperación cuando aquéllas hayan alcanzado en la sociedad española un arraigo que, «por el número de creyentes y por la extensión de su credo, resulte evidente o notorio» [25]. En este caso se encuentra la religión judía, de tradición milenaria en nuestro país, integrada por distintas

[25] Véase A. Motilla, «Proyectos de Acuerdo entre el Estado español y las Federaciones Evangélica y Judía: primeras valoraciones», *Revista de Derecho Público,* Madrid, 1990.

comunidades inscritas en el Registro de Entidades Religiosas, las cuales han constituido la Federación de Comunidades Israelitas de España, como órgano representativo de las mismas ante el Estado para la negociación, adopción y ulterior seguimiento de los acuerdos adoptados.

Dando respuesta a los deseos formulados por la Federación de Comunidades Israelitas de España, y tras las oportunas negociaciones, se llegó a la conclusión del presente Acuerdo de Cooperación, en el que se abordan asuntos de gran importancia para los ciudadanos de religión judía, como los relativos al Estatuto de los Ministros del Culto Judío, con la determinación de los específicos derechos que se derivan del ejercicio de su ministerio, así como los relacionados con su situación personal en ámbitos de tanta importancia como la Seguridad Social y la forma de cumplimiento de sus deberes castrenses; protección jurídica de los lugares de culto; atribución de efectos civiles al matrimonio celebrado según el rito judío; asistencia religiosa en centros y establecimientos públicos; enseñanza religioso-judía en los centros docentes públicos, así como los beneficios fiscales de que han de disfrutar determinados bienes y actividades de las comunidades pertenecientes a la Federación de Comunidades Israelitas de España; conmemoración de festividades religiosas judías; regulación de los alimentos y productos rituales, así como la colaboración del Estado con la Federación de Comunidades Israelitas de España en orden a la conservación y fomento del patrimonio histórico y artístico español de origen judío. Todo ello dentro del mayor respeto a la voluntad negociadora de los interlocutores religiosos, tanto como a los contenidos doctrinales específicos de la ley y de la tradición judía, por un lado, y, por otro, con el propósito de que los ciudadanos de religión judía puedan ejercer sus derechos de libertad e igualdad de forma real y efectiva.

El Estado, al acceder a tratar con judíos y protestantes en aras de la consecución de un estatus pactado de la posición de ambas confesiones en el ordenamiento jurídico, cristaliza un giro copernicano respecto a la situación jurídica histórica de estas comunidades religiosas, pues nunca estuvo al alcance de ambas confesiones obtener un estatus específico que garantizase su idiosincracia dogmática en aquellos ámbitos de sus actividades con trascendencia social y pública. De ahí la importancia de los acuerdos y el hecho de que el Estado se muestre dispuesto a pactar los primeros con comunidades secularmente marginadas en el panorama de la política religiosa de nuestro país. Desde esta perspectiva, el

cuadro se vería completado por medio de un futuro convenio con los musulmanes.

Las ya conocidas razones históricas, unido al número de comunidades y fieles de dichas confesiones repartidos por el territorio español, justifica que, en aras de los postulados de las democracias participativas, judíos y protestantes hayan intervenido en la redacción de algunas normas del Estado sobre el factor religioso, ya de ámbito general como la LOLR, ya particular como la aprobación de planes de estudio y materias para la enseñanza de los contenidos religiosos respectivos en preescolar, educación general básica, bachillerato y formación profesional. A la hora de pactar no se plantean, pues, dudas o problemas respecto al «arraigo» de las confesiones. Tanto judíos como evangélicos disponían de la legitimación subjetiva en virtud del «notorio arraigo en España» por su «ámbito y número de creyentes», que exige el artículo 7 de la LOLR, reconocida expresamente por la Administración; ambas comunidades forman parte, en calidad de representantes, de «Iglesias, Confesiones y Comunidades, en las que, en todo caso, estarán las que tengan notorio arraigo en España».

Los proyectos de acuerdos firmados con las comunidades evangélica e israelí constan, respectivamente, de trece y quince artículos más dos disposiciones adicionales. El orden de las materias abordadas y la dicción de las regulación contenida es parecida en ambos: lugares y ministros del culto; matrimonios religiosos; asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas; centros penitenciarios, hospitalarios o asistenciales; enseñanza religiosa; régimen económico-fiscal, y festividades. Materias a las que el acuerdo judío añade disposiciones sobre conservación de su patrimonio y normas sobre cumplimiento de los preceptos religiosos en cuestión alimentaria. Los acuerdos regulan directamente las materias de interés compartido, aunque, por otra parte, una buena porción de éstas reproduce, sin añadir datos nuevos, la normativa de derecho común, declarándola expresamente aplicable a la confesión parte del acuerdo. El tenor de los textos se mueve más en la línea de garantizar la realidad confesional preexistente respecto a las actividades de éstas con trascendencia social que en diseñar sistemas gravosos para el Estado, que incrementarían la dependencia de la confesión de la voluntad estatal y serían poco acordes con las necesidades que demanda la realidad sociológica de la confesión.

Pero las perspectivas de la reforma parcial del ordenamiento en

materia religiosa a través de los Proyectos de Acuerdo con las comunidades evangélica y judía, pioneros en pactos con confesiones acatólicas, no son muy halagüeñas. La aplicación de criterios estándar en la regulación de las instituciones confesionales de religiones tan distintas en su conformación histórica y creencias, defrauda de momento las expectativas de configurar los acuerdos del artículo 7 como instrumentos que atiendan a las singularidades de cada confesión, permitiendo la solución más adecuada a sus efectivas exigencias de fe y culto. La coincidente y uniforme regulación de ambos proyectos, en parte por la recepción reiterativa de las normas generales o por la reproducción del régimen contenido en los acuerdos firmados con la Iglesia católica, restan peso específico y virtualidad innovadora a los futuros acuerdos.

Trascendiendo de la regulación concreta, pero recordando la importancia que tiene en los puntos donde se han señalado ambigüedades o posibilidad de desarrollos normativos ulteriores, se insiste en la necesidad de garantizar la intervención paritaria en la interpretación, aplicación y régimen jurídico de los futuros acuerdos, bilateralidad en el control y cumplimiento del mismo que el tenor de los actuales textos no sólo ignora sino que contribuye a confundir, según los términos en los que está redactada la Disposición Adicional Segunda y pensando en la vigencia definitiva del convenio.

Por lo demás, este juicio del texto de los acuerdos es obviamente provisional dada la fase de desarrollo de los mismos. Confiamos que las distintas etapas que requiere su *iter* aprobatorio puedan servir para reflexionar, desde la propia identidad confesional y el precedente del régimen de la Iglesia católica, sobre el contenido de los acuerdos adaptándolo bajo los criterios de libertad, igualdad y pluralismo que guían nuestro Ordenamiento, a las necesidades de las confesiones y perfeccionando la regulación articulada en los pactos.

Se cumplen ahora 500 años desde que los Reyes Católicos, persiguiendo la unidad de su pueblo, decidieran erradicar el judaísmo de los territorios hispánicos. Hoy la unidad sigue siendo una gran meta, qué duda cabe, pero ni se entiende por ella uniformidad ni se procura con los mismos medios que entonces, como hemos visto a lo largo de todo este capítulo. Se han dado muchos pasos en este sentido y uno de los más recientes y significativos ha sido la concesión del Premio Príncipe de Asturias a la Concordia 1990 a las comunidades sefardíes dispersas por todo el mundo,

> parte entrañable de la gran familia hispánica, que salieron de la Península Ibérica hace quinientos años con las llaves de sus casas en las manos. Lejos de su tierra, los sefardíes se convirtieron en una España itinerante, que ha conservado con inigualable celo el legado cultural y lingüístico de sus antepasados. Después de cinco siglos de alejamiento, este *Premio* quiere contribuir al proceso de concordia ya iniciado, que convoca a esas comunidades al reencuentro con sus orígenes, abriéndoles para siempre las puertas de su antiguo país [26].

Este reconocimiento constituye un brillante prólogo a las conmemoraciones de 1992 y, en definitiva al futuro de las relaciones Sefarad-sefardíes, que han de responder siempre a esa identidad de España vasta y plural, abierta a todos. No se puede juzgar el hoy por un ayer en el que no se daban las mismas circunstancias, ni se puede borrar algo que pasó, pues pasó por algo. Aunque sepamos que las soluciones de ayer no valen nunca para los problemas de hoy, es verdad que la historia permite plantearlos correctamente y, como sabemos, un problema bien planteado está ya medio resuelto. Se trata, pues, de construir sobre lo que hay de común: la fe y la cultura.

[26] Texto del Premio Príncipe de Asturias a la Concordia, 1990.

APÉNDICES

BIBLIOGRAFÍA COMENTADA

Como ya hemos señalado en otra parte de este libro, no existen obras de conjunto acerca de la diáspora sefardí, y sí estudios parciales sobre zonas concretas o aspectos concretos de los sefardíes, ya reflejados por los autores de esta obra en las notas a pie de página de sus respectivos capítulos. En este apartado, pues, reseñaremos brevemente algunas obras básicas sobre los judíos españoles hasta el momento en que se produce la salida de Sefarad, analizándose en todas ellas esta efemérides, y otras —pocas— que tratan del tema sefardí en sí mismo.

Amador de los Ríos, J., *Historia de los judíos de España y Portugal,* 3 vols., Turner, Madrid, 1984. Obra escrita por el literato y crítico José Amador de los Ríos (1818-1878) sobre la presencia y actividad de los judíos en España. Comprende desde la llegada de los judíos hasta el año 1492. Incluye apéndices con documentos e índices. La obra, publicada por primera vez en 1875, es una ampliación de un ensayo anterior sobre el mismo tema, elaborado en 1848. Sigue siendo, a pesar de la antigüedad, el estudio más detallado y completo sobre la historia de los judíos. El autor sometió a una crítica rigurosa la documentación existente en la época y extrajo conclusiones sobre las consecuencias económicas, culturales, políticas y religiosas de la presencia semítica en España y Portugal a lo largo de un milenio, concluyendo con un breve análisis del edicto de expulsión de 1492. Es un tratado extenso y documentado, básico para el estudio del tema.

Avni, H., *España, Franco y los judíos,* Madrid. Estudio profundo y bien documentado de la España contemporánea, en especial de sus conexiones con el pueblo judío disperso por todo el mundo y en particular con los judíos de origen español. Incluye apéndice documental y notas al final de cada capítulo, de gran valor para los estudiosos del tema.

Baer, Y., *Historia de los judíos en España cristiana,* 2 vols., Altalena, Madrid, 1981. El profesor Baer analiza las sucesivas etapas de la convivencia judeocristiana en la España de los siglos XI al XV. La presente y última edición ha sido traducida directamente de la segunda edición hebrea (1959) por José Luis Lacave. A las numerosas citas incluidas en el texto se suma una bibliografía exhaustiva que rebasa el centenar de páginas. Contiene índices de gran valor y apéndices documentales. Dentro de la historiografía hispanojudía es un importante estudio, elaborado con rigor, pues se basa en una investigación pormenorizada en archivos españoles y europeos. Utiliza, asimismo, datos extraídos de fuentes literarias hebreas. Concluye el libro con la expulsión de los territorios hispánicos.

Barnett, R. D., ed., *The Shephardi Heritage: Essays on the History and Cultural Contribution of the Jews of Spain and Portugal.* Vol. I, *The Jews in Spain and Portugal before and after the Expulsion of 1492,* Nueva York, 1971. Obra de conjunto que cuenta con la colaboración de grandes especialistas en el tema, que estudian en profundidad los logros del hebraísmo español.

Bel Bravo, M., *Los Reyes Católicos y los judíos andaluces,* Universidad de Granada, Granada, 1989. La autora demuestra en su obra que la expulsión de los judíos de España es un hecho generado, en gran parte, por las circunstancias peculiares que se daban en Andalucía con respecto al problema judío y converso, sobre todo este último, que ya había motivado la creación —también en Andalucía— de la Inquisición. Contiene apéndice documental que aclara bien las fuentes de que se ha servido para fundamentar su tesis.

Caro Baroja, J., *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea,* 3 vols., Istmo, Madrid, 1978. Obra clave para la historia del judaísmo en España y Portugal. Enfocada desde un punto de vista institucional, es al mismo tiempo un estudio antropológico, sociológico e ideológico acerca de judíos y judaizantes, con algunas referencias de interés a los sefardíes. Contiene apéndice documental y bibliográfico muy útil.

Díaz-Más, P., *Los sefardíes. Historia, Lengua y Cultura,* Riopiedras, Barcelona, 1986. Apretada síntesis del sefardismo, como su propio título indica, que actualiza y reúne datos poco conocidos y muy dispersos acerca, sobre todo, de la lengua y costumbres de los sefardíes. Índices muy complejos y valiosos.

Elnecave, N., *Los hijos de Ibero-franconia: breviario del mundo sefaradí desde los orígenes hasta nuestros días,* La Luz, Buenos Aires, 1981. El autor reúne gran cantidad de noticias de los judíos sefardíes dispersos por todo el mundo, hasta el punto de resultar en algunos momentos abigarrado por la profusión de datos que contiene, pero de lectura indispensable, pues es el único que los proporciona.

Encuentros en Sefarad, Actas del Congreso Internacional «Los judíos en la Historia de España», Instituto de Estudios Manchegos, Ciudad Real, 1987. Se reúnen en estas páginas las ponencias presentadas en el Congreso Internacional celebrado en abril de 1985 por un centenar de especialistas y estudiosos de varios países, entre ellos prestigiosos profesores de las Universidades de Jerusalén y Tel Aviv, como Haim Beinart, que realiza una síntesis magistral sobre los judíos en España que sirve de pórtico al volumen, o José Luis Lacave, que estudia los restos arqueológicos judíos en la Península Ibérica.

González García, I., *El retorno de los judíos,* Nerea, Madrid, 1991. El núcleo central de este libro es el posible retorno en el XIX de los judíos descendientes de los expulsados en el siglo XV. Estos hechos originaron polémicas y debates en el Parlamento y en los periódicos y revistas de la época; produjeron no sólo abundante documentación diplomática sino también numerosos libros tanto favorables como denigratorios, y atrajeron con diferente fortuna la atención del público. Contiene apéndices.

López Martínez, N., *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempo de Isabel la Católica,* Burgos, 1954. Ensayo sólido —por el volumen de documentos que maneja— sobre la problemática que se plantea en España en el siglo XV con el tema de los conversos y la Inquisición. Mantiene la tesis, discutible desde luego, de que todos los conversos procedentes del judaísmo eran judaizantes o judíos ocultos.

Marquina-Ospina, A. y G., *España y los judíos en el siglo XX,* Madrid, 1987. Se trata de un estudio sólido sobre las relaciones entre España y los judíos en época contemporánea, tan conflictivas en algunos momentos, apoyado en gran parte en la documentación del Ministerio de Asuntos Exteriores español, que es sumamente rica para el estudio de este tema.

Netanyahu, B., *The «Marranos» of Spain from the late XIVth to early XVIth century,* Nueva York, 1966. Reseñamos este libro, así como el de López

Martínez, porque es imprescindible hacer una serie de referencias al mundo de los conversos en cuanto afecta al *status* del judaísmo. Pero también es discutible su tesis: para este autor los conversos eran cristianos sinceros, puesto que se nutrían de gente que había arrojado por la borda su fe judía.

Pulido Fernández, Á., *Españoles sin patria y la raza sefardí,* Madrid, 1905. Obra escrita por un apasionado defensor de lo que por entonces se consideró como una causa prácticamente olvidada y que él se encargó de sacar a relucir. Contiene muchísimos datos humanos, culturales y económicos de interés, por ello la Universidad de Granada se ha encargado de su reedición con un «Estudio Preliminar» de María Antonia Bel Bravo, que se publicará en los próximos meses.

Suárez Fernández, L., *Judíos españoles en la Edad Media,* Rialp, Madrid, 1980. Ensayo erudito en el que se estudia detenidamente la historia de los judíos españoles, desde la alta Edad Media hasta el momento de su expulsión de España. Se detallan en él no sólo las relaciones entre cristianos y judíos sino también de judíos con musulmanes, a lo largo de la Reconquista. Incluye una interesante bibliografía seleccionada por temas.

Suárez Ferández, L., *Los Reyes Católicos. La expansión de la fe,* Rialp, Madrid, 1990. En este volumen de la serie dedicada a los Reyes Católicos, el autor expone varios temas relacionados con la cuestión religiosa, analizando profundamente el papel desempeñado por los Monarcas Católicos en la consecución de la unidad religiosa. Incluye numerosas notas bibliográficas.

VOCABULARIO DE TÉRMINOS HEBREOS

Bet Din: tribunal. Corte de justicia.

Cábala: interpretación misteriosa de la Sagrada Escritura que hacían los judíos en la Edad Media y prácticas de astrología.

Gaón (pl. *geonim*): sabio, erudito, docto; título de honor dado a los presidentes de las *Yesibot* de Babilonia.

Galut: destierro, diáspora.

Haggadá: sección del Talmud y de la exégesis, que contiene exposiciones homiléticas de la Biblia, anécdotas y máximas.

Halaká: conjunto de tradiciones jurídicas. Género literario de tipo jurídico.

Haskalá: ilustración.

Hesvan: mes hebreo correspondiente a octubre-noviembre.

Marrano: dícese del judío convertido al cristianismo sólo aparentemente.

Megorashim: comunidad de los expulsados judíos de Castilla en el norte de África.

Midras: búsqueda. Género literario de explicación de la Sagrada Escritura.

Misná: ley de tradición oral que constituye el complemento de la Torá; fue puesta por escrito en el siglo II por Rabí Yehudá ha-Nasí. Aplicación de las leyes bíblicas a la vida cotidiana, para preservar el judaísmo y hasta la misma existencia del pueblo judío en los distintos países donde vive.

Pesah: pascua judía. Fiesta solemne de los hebreos que conmemora la liberación de la esclavitud egipcia.

Purim: fiesta judía que conmemora lo narrado en el Libro de Ester.

Qahal (pl. *qehalim*): congregación, asamblea. Comunidades judías en el Imperio Otomano.

Rabbí: doctor o maestro de la religión judía.

Responsa (heb. *Tesubá,* pl. *Tesubot*): género literario rabínico formado por las respuestas dadas por escrito a las preguntas y consultas sometidas a juicio de los rabinos.

Shavuot: Fiesta de las Semanas, en que se conmemora la entrega de las Tablas de la Ley por Dios a Moisés en el Sinaí.

Tacanot: ordenanzas. *Corpus* legal.

Talmud: contiene las aclaraciones y discusiones de los maestros y doctores hebreos sobre la *Misná* (véase). Estos estudios fueron realizados en las *Yesibot* de Babilonia y Jerusalén, de ahí sus nombres respectivos: Talmud Bablí y Talmud Jerosolimitano.

Tamuz: mes hebreo correspondiente a junio-julio.

Torá: ley escrita. Significa sobre todos los preceptos e instrucciones dadas por Dios contenidos en el Pentateuco.

Trujamán: intérprete, traductor de la lengua árabe.

Yeshibá (pl. *Yeshibot*): sesión de estudio. Lugar donde se reúnen los estudiantes. Academia talmúdica.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abas, Samuel de Isaac, 88.
Abbas, Mishe, 179.
Abdías, 36.
Abecasis (familia), 213.
Aben-Athar, Jacinto, 244.
Aben-Athar, Marcos, 244.
Abendana, Jacob, 88.
Abensur (familia), 201.
Abensur, Aarón, 217.
Abensur, Moisés, 198.
Abitbol (familia), 213.
Aboab, Immanuel, 90.
Aboab, Isaac, 198, 234, 236.
Abrabanel, David, 73.
Abravanel, Isaac Ben Yehuda, 30, 189, 194.
Abudarham (familia), 213.
Abudarham, Salomón, 219.
Abudarhan, Moisés, 206.
Abudiente, Moseh Gideon, 87.
Abulafia, Ḥayyim, 141.
Acosta, Uriel d', 50, 71, 90.
Acris, Abraham, 244.
Acris, Solamão, 245.
Adiva, Jacov, 204.
Aflalo, Samuel, 244.
Aguilar, Moseh Rafael d', 70, 87, 89.
Alatini, Mošēh, 162.
Alba, Yishaq de, 114.
Albranes, Moisés, 198.
Alcalá-Zamora, Niceto, 266, 269.
Alfonso XII, rey de España, 256, 259.
Alfonso XIII, rey de España, 269.
Aliguah, Moisés, 198.
Almosnino, Mošeh, 159.
Aln' Cana de Toledo, Efraim, 190, 288.
Álvarez, Melquiades, 266.
Álvarez de Orobio, Baltazar, 72.
Amador de los Ríos, J., 193, 263.
Amar, Moshé, 191.
Amiel (familia), 206.
'Amr, Zahir al-, 141.
Amram, Nathan, 173.
Anahory, Moisés, 206.
Arditti (familia), 122.
Arragel, 28.
Ashkar, José Al, 198, 228.
Ashkar, Moisés Al, 235, 236, 237.
Ashkenazi, Bezalel, 177,
Atias, Immanuel, 87.
Atias, Joseph, 87.
Avni, H., 262, 274, 283.
Azevedo, Belchior Vez d', 202.
Azulay, Abraham, 195, 244.
Badía, D., 218.
Barbarroja, 228, 229, 237.
Barchilón, Samuel, 219.
Barfat, Isaac Bar Chechat, 190, 191.
Barnai, J., 41, 42.
Barrios, Miguel, 88.
Bauer, Ignacio, 263.
Bayezid II, sultán otomano, 94.
Beauclerck, G., 218.
Bei-Rav, Ya' aqov, 177.
Bejarano, Enrique, 264.
Bel Bravo, M., 28.
Belisha (familia), 242.
Belmonte, Isaac Nunes, 69.

Belmonte, Manuel, 69.
Ben Asher, Yehudah, 190.
Ben Israel, Menasseh, 34, 40, 70, 73, 74, 75, 85, 87, 89, 90, 209.
Ben Israel (Soeiro), Samuel, 73.
Ben Labi, Simeón, 198.
Ben Shim'on, Raphael, 179.
Ben Smia, Simón, 190.
Ben Zimra (familia), 203.
Ben Zimra, Abraham, 203, 228.
Ben Zimra, David, 198.
Benasayag (familia), 213.
Benatar, (familia), 200, 201.
Benatar, Haim, 200.
Benattar, L., 248.
Benchimol, Isaac, 248, 249.
Benchimol, Jaime, 245.
Benchimol, Samuel, 245.
Bendelac, Asaac Menahem, 245.
Bengio, Joseph, 247.
Bengualid, Isaac, 215.
Benider, Abraham, 217.
Benoliel, José, 211.
Benoliel, Judah, 219.
Bensimon, Benassé, 245.
Bensimon, Marcos, 245.
Bentata (familia), 213.
Benveniste, Immanuel, 87, 88.
Benveniste, Mošeh, 122.
Benzecri, Chem Tob, 198.
Berab, Jacob, 198, 228.
Berdugo (familia), 200.
Bergel, Maurice, 248.
Bernáldez, Andrés, 31, 193.
Bibas, Abraham, 198.
Bibás, Haim, 214, 216.
Bismarck, Otto-Leopold, príncipe de, 257.
Bodin, Jean, 21.
Bonastrue, Isaac, 191.
Borrow, G., 218.
Borva, Cutinho de, 194, 195, 197, 198.
Brudo, Joseph, 206.
Brunschvig, Robert, 238.
Buenos Hombres (familia), 201.
Burgos, Carmen de, 265.
Busnach, Naftali, 233.
Cabeza, Abraham, 205.
Cabeza, Isaac, 204.
Cáceres, Simón de, 74, 75.
Calderón, Isaac, 201.
Calle, Antonio, 234.
Camondo (familia), 122.
Canalejas, José de, 265.
Cánovas del Castillo, Antono, 256, 261.
Cansino (familia), 230, 231.
Cansino, Isaac, 231.
Cansino, Jacob, 230.
Cantera Burgos, Francisco, 194, 236.
Capell, Arthur, 218.
Capsali, Eliyahu, 95, 193, 197, 227.
Cardona (duque), 28.
Cardoso (hermanos), 206.
Cardoso de Verona, Isaac, 89.
Cardozo, Aarŏn, 219.
Carlos I, emperador de España y V de Alemania, 44, 52, 228, 229, 237.
Carlos II, rey de Inglaterra, 75.
Caro, Yosef, 107, 108, 131.
Caro Baroja, Julio, 230, 231, 232.
Carvalho, Álvaro de, 205.
Casalduero, Joaquín, 232.
Castelar, Emilio, 263, 264.
Castiella, Fernando M., 284, 286.
Castro, Abraham, 183.
Castro Américo, 28.
Castro Tartas, David, de, 87, 88.
Catalina de Braganza, 76.
Cazes, Lévy, 215, 220.
Cazes, Salomón, 246.
Cervantes, Miguel de, 211, 232.
Cierva, Juan de la, 266.
Cohen, Abraham Haim, 242.
Cohen, Benjamín, 201.
Cohen, Jacob Rafael, 242.
Cohen, Joseph ha-, 193, 229, 237.
Cohen, Rebbi ha-, 193.
Cohen ben Macnin, Meir, 205.
Cohen-Sealí (familia), 192.
Cohen-Solal, Abraham, 191.
Cohn, Tobías ben Mošeh, 122.
Coitinho, Moseh de Abraham Mendes, 87.
Colón, Cristóbal, 193, 235.
Corcos (familia), 202.
Corcos, David, 191, 241.
Corcos, Maimón, 206.
Corcos, Yeshua, 198.
Coriat, Abraham, 209.
Costa, Fernando Mendes da, 76.

Costa, Francisco da, 202.
Costa, Isaac da, 79.
Crescas, Hasdaí, 190.
Cristina, reina de Suecia, 62.
Cromwell, Oliver, 34, 74, 75.
Culi, Ya' aqob, 136.
Curiel, Mosseh, 69.
Chalecón, Efraim, 191.
Chelebi, Rafael Yosef, 118.
Chénier, Louis, 204.
Chicatella, José, 200.
Chriqui, Adi, 204.
Dabela (familia), 201.
Dabela, Moisés, 200.
Danan, Mimón Aben, 191.
Davila, Juda, 245.
Delgado, João Pinto, 88.
Delma, Mordehay, 205.
Delmar, Salem, 206.
Dermenjian, Geneviève, 233-234.
Díaz Mas, P., 33.
Din, Kheir ed-, *véase* Barbarroja.
Dosfuentes (Marqués), 272.
Doubdan, Jean, 232.
Doussinague, José María, 273, 275.
Durán, Simeón ben Semach, 190, 191, 192.
Durán, Solomon, 229.
Elfassí, Rambán, 191.
Elmaleh, José, 201.
Emanuel Filiberto, duque de Saboya, 57.
Enrique III, rey de Castilla, 212.
Enrique II, rey de Francia, 52.
Enríquez Gómez, Antonio, 88.
Escapa, Yosef, 114.
Espinosa, Baruj, 39, 40, 50, 71, 72, 85, 87, 89.
Espinosa de los Monteros (general), 278.
Farḥi (familia), 123.
Felipe II, rey de España, 34.
Felipe IV, rey de España, 61, 68, 230.
Fernández Carvajal, Antonio, 74, 75.
Fernández de Córdoba, Diego, 230.
Fernández Ordóñez, Francisco, 290.
Fernando I, duque de Toscana, 58.
Fernando II el Católico, rey de Aragón y V de Castilla, 17, 21, 22, 23, 25, 26, 28, 29, 230.
Fonseca, Daniel de, 87.
Fonseca, Isaac Aboab da, 70.
Ford, Henry, 280.
Foxá, Agustín de, 275, 276.
Fragoso (corsario), 193.
Francisco I, rey de Francia, 237.
Franco, Francisco, 279-285, 287-289.
Frankl, Ludwig August, 144.
Gabbay (familia), 115.
Gabbay, Benjamín, 198.
Gabbay, Moshé, 191.
Gabizon (familia), 228.
Gabizon, Abraham, 228.
Gabizon, Jacov, 228.
Gabizon, Rebbi, 229.
Gagin, Haim, 196.
Gama, Vasco de, 236.
Garzón (familia), 213.
Gavizon, Meir, 173.
Gaza, Natán de, 107.
Gebhardt, G., 50.
Gerchunoff, Alberto, 249.
Giménez Caballero, Ernesto, 270, 275.
Girondi, Jonah, 88.
Goicoechea, Antonio, 266.
Grocio, Hugo, 66.
Guillermo el Silencioso, 58.
Hachuel, Sol, 207.
Hadas, Samuel, 290.
Hajes, Abraham, 198.
Hajes, Jacob, 209.
Halevi, Judah, 88.
Ha-Levi, Salomón, 192.
Halevi, Samuel, 288.
Hamon, Mošeh, 104.
Ḥasid, Yĕhudah, 140.
Hazan, Abraham, 204.
Hazzan, Shlomo, 173, 179.
Henríquez Álvarez, Duarte, 74.
Himmler, Heinrich, 280.
Hirschberg, H. Z., 237.
Hitler, Adolf, 277, 280.
Ibn Aknin, Yussef, 192.
Ibn 'Ezra' (familia), 122.
Ibn Faruckh, Muhammad, 119.
Ibn Pakuda, Bahie, 88.
Ibn Virga, Salomón, 29, 89.
Illescas, Gonzalo de, 37.
Isabel I la Católica, reina de Castilla, 17, 21-23, 25, 26, 28, 29.
Isabel II, reina de España, 255.

Isabel I, reina de Inglaterra, 34.
Israel, J. I., 40.
Israel, João, 244.
Israel Leão, 245.
Israel, Mikveh, 79.
Israel, Yom-Tob, 173.
Ivri, Abraham ha-, 198.
Juan II, rey de Portugal, 236.
Juan Carlos I, rey de España, *286, 289.*
Kaplan, Yosef, 39, 40.
Kattawi (familia), 183.
Keatinge, M., 218.
Kestin, Abraham, 179.
Khayat, Yehudah, 196, 197.
Kohen ha- 'Ittamari, Eliahu ha-, 136.
Kriegel, M., 23, 28.
Landau, Jacob, 43.
Lara (familia), 206.
Laredo, Salom, 245.
Lasry, Abraham, 248.
Leal, Jacob, 198.
Leibovici, Sarah, 44
Lempriere, W, *218.*
León, Meir de, 89
León el Africano, 204
León el Africano, Juan, 216.
Lerma, Chem Tob, 198.
Lerroux, Alejandro, 266.
Levante, José de, 204, 206.
Leví, Asher, 81.
Levi, David ha-, 192.
Levi, Moshe Uri, 63.
Levi-Bacrat, Abraham, *227, 235, 236, 237.*
Levi de Barrios, Daniel, 63, 69, 88.
Levy (familia), 213.
Levy, Achille, *248.*
Levy, Mair, 244.
Levy, Moisés, 245.
Levy, Salvador, *248.*
Levy, Samuel D., *249.*
Levy-Yuly, David, 242.
Levy-Yuly, Elías, 242.
Limborch, Ph. van, 71, 85.
Lopes, David, 216.
López, Rodrigo, 34.
López Aguirrebengoa, Pedro, 290.
López de Illescas, Fernando, 194.
López de Illescas, Pedro, 194.
López-Dubec, Salomón, 242.
López Homen, Manuel, 63.
Lorqui, Yoshna, 192.
Luis XV, rey de Francia, 39, 53.
Luria, Itzhak Ashkenazi, 178-179.
Luria, Yishaq, 40, 107, 136.
Lusati (Luzzato), Ḥaim, 123.
Maimarán (familia), 200.
Maimarán, Abraham, 200.
Maimónides, 88, 169, 178, 192, 228.
Maini, Simeón, 197.
Mamon, Moisés, 198.
Mandari, *Abul-Hassan Alí al-, 213.*
Manuel, rey de Portugal, 203, 204, 236.
Mármol Carvajal, Luis del, 216.
Marqués, Levy, 245.
Marquina, Antonio, 262, 283.
Marrache (familia), 201, 241.
Marrache, Salomón, 241.
Martínez, Ferrán, 189.
Martínez Dormido, Manuel, 73, 75.
Masnurt, Shalom, 198.
Maura, Antonio, 266.
Mazim, Max, 284.
Medina, Šĕmu'el de, 157.
Menda, José, 198.
Méndez, Gracia, *56.*
Menéndez Pelayo, Marcelino, 264.
Mercado, Abraham de, 81.
Mercado, David Rafael de, 81.
Miranda, Carlos, 278.
Modena, Leone, 40.
Mohamed ben Abdallah, 206, 242.
Montalto, Eliahu, 40, 70, 89.
Montefiore, Moses, 206.
Moreira, Eidorfe, 244.
Moret, Segismundo, 257.
Morteira, Levi, 40.
Mortera, Saul Levi, 70, 89.
Mosseiri (familia), 183.
Muhammad *Alí, 171.*
Mulai Saidan, sultán de Marruecos, 65.
Mulay Abdallah, 204.
Mulay el Malik, *205.*
Mulay Ismael, 200, 207.
Mulay Mohamed, 205.
Mulay Sliman, 242.
Mulay Suleimán, 218.
Mulay Yasid, 218.
Musaphia, Benjamín, 87.
Naḥmah, Yĕhudah, 162.

Nahmias, Isaac, 192.
Nahmias, Simao, 245.
Nahón (familia), 213
Nahon, Gérard, 232.
Nahon, Menahem Emmanuel, 210.
Najar, Mimón, 191.
Najar, Mordejai, 191.
Napoleón I Bonaparte, emperador de Francia, 169.
Nasí, Josef, 103, 122, 159.
Natam ben Lehiel, R., 87.
Navarro, Pedro, 230.
Nazir, Yosef, 178.
Nesry, Carlos de, 208.
Nieto, Haham David, 90.
Nunes, María, 63.
Nunes de Costa, Gerónimo, 69.
Obadia, Ignacio, 245.
O'Donnell, Leopoldo, 209, 211.
Olivares (conde-duque), 68, 230.
Oliveyra, Solomon de, 87.
Omar (califa), 97.
Omar, Dahar al, 119.
O'Reilly, Alejandro, 230.
Oreja, Marcelino, 286.
Orobio de Castro, Isaac, 40, 72, 85, 89, 90.
Oropesa, Alonso de, 23.
Ortega, M., 206.
Ortega, Manuel L., 263, 266.
Ortega Munilla, José, 260.
Pablo IV, papa, 56.
Pacífico, Ishay, 206.
Pacífico, Jacob, 206.
Palacios, Emilio de, 272.
Palache, José, 199.
Palache, Samuel, 65, 199.
Pardo, David, 88.
Pardo, Josian, 79.
Pardo, Joseph, 70.
Pariente (familia), 213.
Pariente, Jacob, 197.
Pariente, Moses, 217.
Pariente, Salomón, 217.
Paz, Jacob de, 232.
Peña, David, 206.
Pereyra (hermanos), 68.
Pereyra, Abraham Israel, 89.
Pinto (familia), 202, 242.
Pinto, Gil López de, 65, 68.
Pinto, Isaac, 242.
Pinto, Rodrigo Alvares, 65, 68.
Pissarro, Camille, 242.
Praag, J. A. van, 39, 50.
Prado, Juan, 71, 72, 90.
Prim, Juan, 254.
Primo de Rivera, Miguel, 268, 269, 275.
Pulido, Angel, 210, 264, 265, 266.
Qobo, Yĕhudah, 159.
Quimhi (familia), 122.
Rabelo, Bartolomé, 202.
Rascón (conde), 257, 258, 259.
RaŠDaM, 157.
Rashid, Mulay ar-, 201.
Rebbi Isaac el Santo, 190.
Rembrandt, 67.
Reubeni, David, 203.
Reyes Católicos, 17, 18, 19, 21, 23, 26, 28, 29, 33, 37, 293.
Ribbi, Abraham, 248.
Ricard, Robert, 246.
Rico, José, 207.
Rodríguez, Daniel, 57.
Rodríguez Arias, Diego, 74.
Rodríguez Marqués (familia), 76.
Rodríguez Robles, Antonio, 74, 75.
Rodríguez Vega, Manuel, 63, 64.
Roffé, Isaac, 245.
Rojas, José de, 282.
Rolland, Bernardo, 282.
Romanones (conde), 266.
Romero, Eugenio María, 207, 234.
Rosenzweig, Alfredo, 246.
Rothschild (barón), 219.
Roti, Abraham, 198.
Roti, Moisés, 202.
Saba, Abraham, 198.
Saba, María, 244.
Sagasta, Práxedes Mateo, 256, 258-261.
Sangróniz, José Antonio, 270.
Santa Fe, Jerónimo de, 192.
Santa María, Pablo de, 192.
Sasportas (familia), 230.
Sasportas, Abraham, 191.
Sasportas, Jacob, 70, 201, 231.
Saterra, Rubí, 230.
Sebag (familia), 202, 242.
Sebah, Myriam, *véase* Saba, María.
Sebastián, rey de Portugal, 205.
Ṣĕbi, Šabbĕtay, 33, 42, 70, 107, 109, 114, 115, 118, 136-138, 161, 209.

Senior, Abraham, *32*, 61.
Senior, Isaac Haïm, 62.
Serfaty (familia), 213.
Serfaty, Isaac, *245*.
Serfaty, León, 248.
Serfaty, Moisés, *245*.
Serfaty, Vidal ha-, 198.
Serrano, Francisco, *255*.
Serrano Suñez, Ramón, 280.
Serrulla, Isaac, 198.
Serrulla, Judah, 248.
Sesebut, 189.
Shalom Yehuda, Abraham, *265*, *266*.
Sicsu, Jacob, *245*.
Silva, Duarte da, 76.
Silvia, Samuel, 90.
Silvela, Manuel, *262*.
Sisebuto, rey visigodo, 16.
Sombart, W., 40.
Sotto, Samuel, 248.
Stuyvesant, Peter, 80.
Suárez, Adolfo, 286.
Suárez Fernández, L., 19, 20, 24, 28.
Suasso, Antonio Lopes, 68, 69.
Süleyman el Magnífico, sultán otomano, 104, 109, 158, 237.
Sunbal, Meyer, *204*.
Sunbal, Nahman, 198.
Sunbal, Samuel, 206.
Taieb, Jacques, *238*.
Ṭaiṭaṣaq, Yosef, 157.
Talavera, Hernando de, 29.
Teixeira de Sampayo, Diego, 61.
Tirado, Jacob, 64.
Toby, José, 198.
Toledano (familia), 200, 213, 242.
Toledano, Daniel, 200, 209.
Toledano, Habib, 200.
Toledano, Haim, 200.
Toledano, José, 200.
Torquemada, Tomás de, 30.
Torres, Diego de, 216.
Torrutiel, Abraham de, 193-196, 198.
Tudela, Benjamín de, 153.
Uakash, Umar al-, 217.
Usque, Samuel, 87.
Uattasi, Ali al-Xej al- 213.
Uziel, Isaac, 208.
Uziel, José, 198.
Uziel, Yehudah, 229.
Valenciano, Samuel, 204.
Valensi, Moisés, 197.
Valensi, Samuel al, 198.
Vega, Joseph Penso de la, 69.
Vega Armijo (marqués), *256*, *258*.
Vélez (marqués), 230.
Vicente Ferrer, san, 192.
Vicinho, José, *236*.
Vilar, Juan Bautista, 45, 209, 233, 234, 247.
Washington, George, *242*.
Wiernik, Salomón, 241.
Yĕhošu'a, 'Azariah, 114.
Zacuto, A., 45, 229, 235, 236, 237.
Zaidán, Mulay, 199.
Zimra, David Ibn Abi, 173, 177
Zonanah (familia), 122.

ÍNDICE TOPONÍMICO

Adrianópolis, 34, 96, 113, 128, 136.
Africa, 16, 33, 37, 44, 45, 49, 93 94, 96, 109, 124, 155, 156, 177, 181, 189, 191, 192, 193, 194, 208, 209, 212, 217, 219, 221, 229, 232, 233, 234, 241, 263, 265, 280, 287.
Agadir, 201, 202, 205, 206.
Akko, 123, 126.
Alcalá de Henares, 72.
Alcazarquivir, 195, 198, 210, 224.
— *batalla*, 205, 207.
Alcazarseguer, 213.
Alejandría, 43, 171, 172, 173, 175, 181, 182.
Alemania, 36, 66, 257, 259, 276, 277, 278, 281.
Alepo, 112, 116, 126, 128.
Algeciras, 219.
Alicante, 287.
Alkmaar, 64, 67.
Almería, 213.
Alpes (cordillera), 34.
Alsacia, 246.
Altona, 60, 62.
Amazonas (río), 245, 246.
Amazonia, 244, 247.
Amberes, 34, 52, 58, 59, 61, 63, 65, 68.
América, 33, 36, 37, 39, 40, 43, 45, 77, 86, 223, 224, 241, 249, 276, 278.
América del Norte, 78, 145, 151, 201. 239, 241, 242, 243, 247.
América del Sur, 145, 151, 234, 239, 241, 243.
Amstel (río), 67, 68.
Amsterdam, 34, 39, 40, 50, 54, 58-61, 63-72, 76-79, 84-88, 125, 128, 237, 142, 200, 201, 206, 208, 212, 232, 279.
Anatolia, 93, 114, 121, 181, 182.
Ancona, 56, 182.
Andalucía, 25, 30, 33, 189, 191, 226, 258.
Ankara, 115.
Antillas (archipiélago), 79, 241, 242.
Antillas holandesas, 79.
Aragón, 17, 22, 29, 34.
Arcila, 194-198, 202, 204, 210, 213, 224, 247.
Argel, 190-193, 206, 211, 219, 228-233, 235, 238.
Argelia, 44, 189, 191, 194, 220, 222, 227, 233, 234, 239, 241, 243.
Argentina, 223, 243, 247, 248, 249, 286, 287.
Armenia, 36.
Aruba (isla), 80.
Asia, 93.
Asia Menor, 36, 154.
Askenaz, 36.
Atenas, 34.
Auschwitz, 165.
Austria, 122, 141, 276.
Aveiro, 244.
Azemmur, 201-204, 206.
Badis, 194.
Bagdad, 112.
Baião, 244, 245.
Balcanes (cordillera), 37, 38, 93, 94, 95,

96, 98, 100, 104, 107, 110, 112, 115, 117, 127, 131, 139, 142, 143, 144, 149, 151, 153, 156, 163, 181, 182, 216, 221, 264, 266, 267, 268, 274, 275.
Baleares, 189, 226, 231.
Barbados, 74, 81, 82.
Barcelona, 37, 190, 226, 230, 262, 263, 276, 277, 278, 279, 284, 287, 288.
Bayona, 39, 50, 52, 54, 83, 86, 254, 255.
Baza, 213.
Belem, 244, 245.
Bilbao, 26.
Bougie, 191, 193, 228, 237.
Brasil, 68, 73, 77, 81, 82, 222, 223, 243, 244, 245, 247.
Bridgetown, 82.
Bruselas, 88.
Bu-Regreg (río), 201.
Bucarest, 264, 282.
Buenos Aires, 247, 248, 249.
Bulgaria, 267, 270, 271, 275.
Burdeos, 34, 39, 50, 52, 54, 83, 242, 255.
Burgos, 26, 278.
Bursa, 121, 128, 129.
Cádiz, 193, 253, 255.
Cairo (El), 37, 43, 112, 118, 171, 172, 173, 175, 179, 181, 182.
Cameta, 244.
Canadá, 36.
Canarias, 74, 287.
Caracas, 247.
Caribe (mar), 40, 73, 78.
— archipiélago, 79, 80, 81, 83, 84.
Cartagena, 193, 228.
Casablanca, 239, 241, 246, 249.
Castilla, 17, 22, 29, 33, 44, 189, 192, 211, 213, 214, 227, 236.
Cataluña, 22, 189, 258.
Cayenne (isla), 83.
Cerdeña, 34.
Ceuta, 192, 202, 205, 210, 213, 216, 227, 284, 287, 288.
Coimbra, 203.
Constantina, 191.
Constantinopla, 34, 37, 56, 94, 119, 121, 122, 128, 129, 130, 141, 142, 154, 231, 257, 259.
Copenhague, 34.
Córdoba, 192.
Córdoba (Argentina), 248.
Corfú, 219.
Creta, 68, 181.
Cuba, 224, 242.
Curaçao, 39, 50, 78, 79, 80, 242.
Chechauen, 197.
Chile, 36, 287.
Damasco, 112, 123, 143, 149.
Damietta, 171.
Debdú, 192.
Dinamarca, 60, 204, 208.
Djerba (isla), 235.
Edirne, 96, 112.
Egeo (mar), 94, 109, 115, 127, 143, 147.
Egipto, 31, 41, 43, 104, 118, 120, 124, 128, 131, 151, 169-186, 216, 237, 267, 269, 283, 289.
Elvira (concilio), 15.
Emden, 60, 63.
Entre Ríos, 248-249.
Esmirna, 34, 41, 97, 107, 109, 113-116, 122, 125, 126, 128-136, 138, 141-144, 150, 159, 212, 270.
Estados Unidos, 242, 243, 280, 284, 286.
Estambul, 94-98, 101, 106, 107, 110, 112, 113, 115, 119, 130, 132, 134-136, 138, 140-144, 146, 150, 154, 157, 159, 178.
Etiopía, 181.
Éufrates (río), 36.
Europa, 26, 33, 39, 40, 42, 43, 51, 52, 59, 62, 78, 85, 86, 93, 95, 97, 98, 110, 111, 112, 114, 115, 120, 121, 123, 125, 127, 128, 135, 137, 138, 142, 144, 145, 148, 150, 151, 154, 171, 183, 202, 206, 207, 212, 219, 225, 233, 248, 259, 262, 270, 273.
Évora, 204.
Ferrara, 34, 39, 55, 56, 87, 182.
Fez, 44, 191, 194-199, 201, 203, 205-209, 213, 214, 228, 229, 234.
Filadelfia, 241, 242.
Finlandia, 208.
Florencia, 56.
Florida, 242.
Francia, 21, 36, 39, 52, 53, 63, 84, 122, 125, 151, 181, 204, 206, 210, 225, 232, 233, 239, 246, 254, 255.

Frisia, 66.
Galilea, 119, 126, 139.
Génova, 231, 232, 237.
Gibraltar, 193, 206, 216, 217, 219, 224, 231, 234, 243.
  estrecho, 213.
Glückstadt, 60.
Granada, 16, 17, 20, 26, 29, 30, 32, 191, *213*, *228*.
Grecia, 94, 111, 124, 127, 131, 143, 147, 153, 161, 163, 164, 267, 268, 269, 270, 275, 283.
Groet, 67.
Guadalquivir (río), 190.
Guadalupe (isla), 83.
Guayana, 80, 82.
Gurupa, 244.
Haarlem, 64.
Habana (La), 242.
Hamburgo, 34, 39, 40, 50, 58, 59, 60, 61, 62, 66, 68, 70, 71, 74, 76, 84, 86, 87, 125, 201.
Hebrón, 139, 208.
Holanda, 34, 36, 66, 78, 80, 83, 115, 125, 135, 200.
Honein, 190, 191, 230.
Hungría, 276.
Iberoamérica, 212, 221, 225.
Ifrikiya, 192.
Inglaterra, 34, 36, 72, 73, 74, 75, 82, *125*, *201*, *206*, *232*, *242*, *246*.
Iquitos, 245, 246.
Irán, 180.
Irún, 254.
Israel, 33, 37, 67, 212, 225, 227, 239, 284, 286-290.
Italia, 34, 39, 44, 55, 63, 64, 70, 96, 115, 122, 124, 128, 135, 155, 164, 181, 182, 239, 278.
Jamaica, 82, 242.
Jerusalén, 36, 39, 41, 43, 51, 112, 113, 118, 119, 122, 138, 140, 141, 208, 228, 270, 271, 288.
Joden Savanne, 82, 83.
Khiffa, 219.
Labastide-Clairence, 52.
Larache, 194, 204, 210, 224, 247.
Lausana (tratado), 268.
Letrán (concilio), *25*.
Líbano, 290.
Lima, 247.
Liorna, 34, 39, 44, 50, 58, 70, 80, 83, 201, 206, 207, 208, 209, 219, 230, 231, 232, 233, 238.
Lisboa, 100, 196, 197, 203, 204, 219, 280.
Lituania, 36.
Liverpool, 206.
Livorno, 115, 124, 125, 135, 149, 181.
Londres, 34, 39, 40, 50, 63, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 84, 86, 88, 125, 201, 202, 206, 208, 212, 232, 263.
Loreto, *245*.
Lyon, 34.
Maceda, 177.
Macedonia, 111, 127, 143, 144, 153, 157.
Madrid, 68, 69, 210, 224, 226, 234, 254, 255, 257, 258, 262, 263, 265, 267, *272*, *274*, *276*, *277*, 278, 279, 280, 284, 286, 287, 288, 290.
Madrigal, 24.
Magnesia, 114.
Magreb, 137, 171, 181, 184, 191, 193, 213, 216, 231, 238, 244.
al-Mahallah al Kubra, 171.
Málaga, 194, 197, 203, 226, 287, 288.
Mallorca, 190, 191, 192, 287.
Manaos, 244, 245.
Manchester, 206.
Manisa, 114.
al-Mansurah, 171, 172.
Marbella, 226, 287.
Marraquech, 190, 200-202, 206, 207.
Marruecos, 44, 65, 180, 191, 193, 194, 200-202, 205, 206, 208, 209, 211-216, 219-221, 224, 225, 227, 234, 239, 241-244, 246, 249, 265, 280, 286, 287.
Marsella, 126, 181, 201, 206, 232, 259.
Martinica (isla), 83.
Mauricia, 77, 78.
Mauritania, 212.
Mazagán, 192, 201, 202, 203, 205, 206, 230, 244.
Mazalquivir, 231.
Mediterráneo (mar), 34, 109, 115, 124, 125, 128, 180, 193, 266, 274.
Melilla, 209, 210, 216, 227, 284, 287, 288.

Mequínez, 200, 207, 209.
Mendon, 53.
Middleburgo, 68, 78.
Mocajube, 244.
Mogador, 201, 202, 204-207, 209, 242.
Montevideo, 247.
Montreal, 242.
Mostaganem, 230.
Motril, 213.
Murcia, 45.
Nador, 224.
Nantes, 34.
Nápoles, 34, 232, 237.
Negro (mar), 34, 111, 258.
Newcastle, 206.
Newport, 81.
Nilo (río), 171.
Niza, 57
Nueva Amsterdam, 78, 80, 81.
Nueva España, 77.
Nueva Holanda, 80.
Nueva Mazagán, 244.
Nueva York, 39, 50, 78, 81, 242, 286.
Odessa, 257, 258, 259.
Oporto, 63, 71, 203, 236.
Orán, 44, 192, 193, 201, 203, 219, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 237, 243, 247.
Ondekerk, 67.
Pacífico (océano), 265.
Países Bajos, 34, 52, 55, 58, 61, 199, 201, 208.
Palestina, 42, 43, 93, 96, 109, 111, 113, 118, 119, 121, 126, 127, 138-142, 145, 147, 157, 164, 171, 177, 181, 183, 184, 216, 219.
Palos, 193.
Pará, 244, 245.
Paramaribo, 83.
París, 33, 70, 149, 207, 211, 239, 254, 282.
Pernambuco, 68, 73, 77, 78, 82.
Perú, 243, 245, 247.
Pesaro, 56.
Peyrehorade, 52.
Pirineos (cordillera), 34.
Pisa, 58.
Polonia, 36, 135, 137, 249, 276, 277.
Pomaroon (río), 80
Port Royal, 82.
Port Said, 172.
Porthmonth, 206.
Portugal, 36, 49, 50, 51, 55, 63, 64, 68, 77, 84, 94, 100, 108, 114, 115, 125, 130, 131, 135, 137, 154, 155, 169, 171, 181, 182, 184, 195, 196, 197, 202, 203, 204, 205, 208, 209, 213, 229, 232, 236, 286.
Praga, 141.
Puerto de Santa María, 193.
Rabat, 200, 201, 206, 241, 242, 246, 247.
Ragusa, 56, 57.
Recife, 68, 73, 77, 78, 80-83.
Reino Unido, 286.
Rhode Island, 81.
Richmond, 242.
Río de Janeiro, 244, 245.
Río de la Plata, 77.
Rodas, 122, 128, 181.
Rojo (mar), 180.
Roma, 39, 55, 58, 239.
Roma (Imperio), 15, 41.
Ronda, 213.
Rosario, 248.
Rosetta, 171, 179.
Rotterdam, 64, 65, 68, 201, 208.
Ruán, 34, 53.
Rumania, 257, 267, 270, 275-277.
Rusia, 249, 257, 258, 259.
Saboya, 57.
Safed, 34, 41, 42, 96, 104, 107, 107, 108, 111, 112, 113, 115, 124, 126, 127, 138, 139, 157, 177, 208.
Safi, 201, 202, 203, 204.
Salamanca, 235.
Salé, 194, 195, 196, 200, 201, 241.
Salónica, 34, 37, 38, 41, 43, 56, 94-96, 98, 104, 107, 108, 111, 112, 114, 116, 124, 126-129, 131, 132, 134-138, 142-144, 147, 150, 153-159, 161-164, 212, 221, 230, 259, 270.
San Enstaquio (isla), 80.
San Juan de la Luz, 53.
San Luis, 248.
San Martín (isla), 80.
Santa Fe, 248.
Santarem, 244.
Santo Domingo, 83.
Santo Tomás, 242.

São Tomas (isla), 197.
Sardis, 36.
Segovia, 254.
Sevilla, 16, 69, 192, 198, 228, 229, 230, 258, 262, 287, 288.
Sfax, 235.
Sicilia, 34.
Sidón, 123.
Siria, 117, 124, 131, 181, 184.
Sofía, 272.
Spalato, 57.
Spanishtown, 82.
Speighstown, 82.
Suez, 44, 171, 183.
Suráfrica, 180.
Surinam, 39, 50, 82, 83.
— río, 82.
Szklów, 142.
Tánger, 202, 205, 207, 210, 213, 217, 224, 225, 227, 245, 246, 247.
Tanta, 172, 175.
Tarifa, 219.
Tarragona, 15.
Tel Aviv, 290.
Tenés, 230.
Tetuán, 45, 194, 199, 206, 207, 209, 210, 212-222, 224, 227, 228, 233, 234, 241, 244, 246-248.
Tiberias, 119, 139, 141.
Tierra Santa, 15, 208.
Tire, 114.
Tocantins, 244
Toledo, 16, 24, 25, 30, 288
Tolosa, 53, 254.
Torremolinos, 287.
Tortosa, 15, 190, 192.
Toulouse, 34.
Tremecén, 190, 191, 192, 194, 198, 203, 227, 228, 229, 230, 236.
Trípoli, 228, 237.
Tulitula, 177.
Túnez, 44, 191, 192, 198, 219, 229, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 241.
Turquía, 64, 68, 93, 94, 95, 96, 98, 100, 101, 104, 107, 109, 110, 112, 116, 117, 122, 124, 127, 128, 130, 131, 139, 142, 143, 144, 145, 147, 149, 151, 156, 161, 164, 177, 216, 237, 248, 257, 258, 259, 263, 264, 267, 268, 270, 275.
Unión Soviética, 284.
Urugay, 287.
Valencia, 37, 190, 198, 258, 288.
Valmaseda, 26.
Valladolid, 32.
Vallona, 56.
Vascongadas, 254.
Vélez, 209.
Venecia, 34, 37, 39, 50, 57, 68, 71, 87, 104, 122, 124, 125, 153, 178, 182, 232.
Venezuela, 223, 225, 227, 243, 247.
Vergara, 254.
Viena, 34, 62, 111, 141, 144.
Vilna, 142.
Villa Sanjurjo, 224.
Villabona, 254.
Vitoria, 26.
Wandsbek, 62.
Willemstad, 79.
Yemen, 171, 184.
Yugoslavia, 267. 270, 275.
Zaio, 224.
Zamora, 198.
Zaragoza, 22, 26, 190.
Zelandia, 80

Las Colecciones MAPFRE 1492 constituyen el principal proyecto de la Fundación MAPFRE AMÉRICA. Formado por 19 colecciones, recoge más de 270 obras. Los títulos de las Colecciones son los siguientes:

AMÉRICA 92

INDIOS DE AMÉRICA

MAR Y AMÉRICA

IDIOMA E IBEROAMÉRICA

LENGUAS Y LITERATURAS INDÍGENAS

IGLESIA CATÓLICA EN EL NUEVO MUNDO

REALIDADES AMERICANAS

CIUDADES DE IBEROAMÉRICA

PORTUGAL Y EL MUNDO

LAS ESPAÑAS Y AMÉRICA

RELACIONES ENTRE ESPAÑA Y AMÉRICA

ESPAÑA Y ESTADOS UNIDOS

ARMAS Y AMÉRICA

INDEPENDENCIA DE IBEROAMÉRICA

EUROPA Y AMÉRICA

AMÉRICA, CRISOL

SEFARAD

AL-ANDALUS

EL MAGREB

A continuación presentamos los títulos de algunas de las Colecciones.

COLECCIÓN
AL-ANDALUS

Reino Nazarí de Granada.

Árabe andalusí y lenguas romances.

Invasión e islamización.

Individuo y sociedad en Al-Andalus.

Al-Andalus y España en la literatura y el pensamiento árabes contemporáneos.

Castillos.

Ciudades hispanomusulmanas.

Literatura hispanoárabe.

La ciencia de los antiguos en Al-Andalus.

Toledo y las escuelas de traductores.

Córdoba y el Califato.

Los Reinos de Taifas y las invasiones magrebíes.

COLECCIÓN EL MAGREB

Españoles en el Magreb, siglos XIX y XX.
Los moriscos antes y después de la expulsión.
El Protectorado de España en Marruecos.
España - Magreb, siglo XXI.
El Magreb y España.
Portugal en el Magreb.
Españoles en el Norte de África, siglos XV y XVIII.
Política exterior de los países magrebíes.
Emigración magrebí hacia Europa.
Economía política del Magreb.
España y el Magreb, siglos XVII y XVIII.
El Islam magrebí hoy.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de agosto de 1992.